حاشية

على شرح المحلي على الورقات

حاشية على شرح المحلّي على الورقات
الشيخ سعيد بن عبد اللطيف فودة
الطبعة الأولى :2014 م
جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد©

دار النور المبين للنشر والتوزيع
عمان ـ الأردن تلفاكس: 0096264615859
darannor@gmail.com
www.darannoor.com

جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد رسمي، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

all rights reserved. No part og this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or copied in any form or by any means without prior written permission from the publisher

حاشية
على شرح المحلي على الورقات

تأليف فضيلة الأستاذ

سعيد فودة

2014

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

فإنّ علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية، وهو مفيد لطلاب العلم في مختلف مستوياتهم، وقد كتب العلماء الأعلام كتباً للمبتدئين والمتوسطين والمنتهين، وتفننوا في شرحها ونقدها، وكتابة الحواشي المفيدة عليها.

ومن الكتب المهمة للمبتدئين في أصول الفقه، كتاب الورقات للإمام الجويني رحمه الله تعالى، وهذا الكتاب على صغره نافع مشهور بين المدرّسين وطلاب العلم في مختلف الأزمان، ولذلك اهتمَّ به أهل العلم فكتبوا عليه شروحا عديدة، منها شرح الجلال المحلّي، ومنها شرح الرملي، والحطاب، وابن الفركاح، وابن الصلاح، وابن قاسم العبّادي، له شرحان مشهوران من أنفع الشروح واحد مختصر وآخر مطول، وكلاهما مطبوع.

وعمل العلامة العمريطي نظماً لطيفاً للورقات يسهل به حفظها للمبتدئين، وكتب عليها علي عبد الحميد قدس شرحاً مفيداً جداً.

وعليه حواشٍ مفيدة أيضاً لا يتسع المقام لعدِّها هنا.

ويظهر من اهتمام العلماء به مكانته لما اشتمل عليه من اختصار ولطف في الترتيب. والحقيقة أن أكثر الناس الذين يبتدئون بهذا الكتاب في دراسة علم الأصول ينتفعون أيما انتفاع، وتنفتح عليهم معاني هذا العلم الجليل بصورة واضحة.

وقد اهتممت بهذا الكتاب منذ بداية طلبي، وجعلت أدون عليه الحواشي والتعليقات، وأدرّسه لطلاب العلم، أحثهم على حفظه أو حفظ نظمه، ودراسة

شرحه المشهور للمحليّ، واشتغلت به حتى عزمتُ على أن أكتب عليه حاشية تحل معانيه، وتكون منهاجاً لدراسة المبتدئ في هذا العلم تعينه بما تشتمل عليه من توضيحات وأمثلة وتدقيقات ولطائف المعاني.

وقد أتممت الحاشية منذ سنوات عديدة، وقمت بتدريس الكتاب اعتماداً عليها عدة مرات، كما اعتمد عليها كثير من طلاب العلم الذين يدرسون هذا المتن.

ولما كثر طلبهم وإلحاحهم عليّ في طباعتها ونشرها ليسهل عليهم الانتفاع بها، ويستغنوا بذلك عن عناء تصويرها، أوكلت لبعض الإخوة أن يقوموا بمراجعتها على قدر الوسع والطاقة، فقام أخونا الفاضل الشيخ محمد يوسف إدريس بمراجعتها، واعتنى بها أيضاً صاحبنا السيد عبد الرحمن الإدريسي، وراجعها، ونبه على أمور يحسن استدراكها، ثم اعتنى بها صاحبنا الشاب الهمام عبد السلام أبو خلف، وقام باستدراك بعض الأخطاء الطباعية وعمل التصويبات اللازمة. وأنا أشكرهم على ما قاموا به وما بذلوه من جهد.

ورأيت أنه لا داعي لتأخير طباعة الكتاب أكثر من ذلك، فقد لا يتسع للمرء تحسين كل الكتب التي يكتبها، وخصوصا التي مضى على تأليفها أكثر من عقدين، وذلك مع ضيق الوقت وكثرة المشاغل، ولذلك قد يبقى فيها بعض نقص، كما هو شأن أغلب أعمال الإنسان، ولكن ندعو الله تعالى أن تكون فائدتها أعمَّ وأشمل.

هذا وقد اهتممت في هذه الحاشية ببيان أصل المصطلحات الأصولية في اللغة، وحرصت على إرجاع المعاني الأصولية إلى اللغوية وتقريبها إليها قدر المستطاع، ثم عملت على توضيح القواعد الأصولية مناسبة لهذا المستوى، وذكرت أمثلة على أكثر المسائل، وقمت بشرح الأمثلة التي ذكرها المصنف،

وبالتنبيه على بعض الاعتراضات الموجهة على هذا المتن أو الشرح، بعد محاولة بيان وجه لها صحيح، كما تقتضيه وظيفة الشرح.

وحللتُ بعض الأدلة الأصولية منبها لما يترتب عليها من اختلاف فروعٍ، وأهمية عملية قد يغفل عنها كثير من الناس، وذلك كله في رأيي يساعد طالب العلم على تصور مكانة هذا العلم الجليل، وزيادة الرغبة فيه، والحرص على تعلمه.

وأدعو الله تعالى أن يتقبل عملي هذا في ميزان الحسنات، وأن يغفر لنا به تقصيرنا.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وآله وصحبه.

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

** ** ** ** **

بسم الله الرحمن الرحيم

قَــال الفَقِيْرُ الشَّرَفُ العَمْرِيْطِي ... ذُوْ العَجْزِ والتَّقْصِيْرِ والتَّفْرِيْطِ
الحمدُ لله الذي قَدْ أَظْهَرا ... عِلْمَ الأُصُوْلِ للوَرَى وأَشْهَرا
على لِسَان الشَّافعي وهَــوَّنا ... فهو الذي له ابتــداءً دَوَّنا
وتابعتْه النَّاس حتَّى صَــارا ... كُتْبًا صِغَار الحَجْم أو كِبَــارا
وخير كُتْبِه الصِّغار ما سُمِــي ... بالوَرَقات للإمام الحَرَمِــي
وقد سُئِلتُ مدة في نَظْــمه ... مسهِّلاً لحـفـظه وفَهْـمه
فلم أجـد مما سـئـلت بُدّا ... وقد شرعت فيــه مُسْتَمِدّا
من ربِّنا التَّوفِـيْـقَ للصَّواب ... والنَّفْعَ في الـدَّارين بالثَّواب

(هذه ورقاتٌ) قليلةٌ[1] (تشتمل على معرفة[2] فصول من أصول الفقه) ينتفع بها المبتدي وغيره.

الحاشية

(١) ابتدأ كتابه بقوله: «هذه ورقات قليلة» واصفاً بها الكتاب بالقلة؛ وذلك لكي يَشعر القارئ بأن هذا الكتاب مقدور على قراءته عند بذل أدنى جهد، فإن القارئ إذا شعر بذلك ازداد نشاطُه ورغبته في قراءة ما كَتب.

(٢) في الحقيقة؛ فإن الكتاب عبارة عن مختصر في الأصول، يقرؤه المبتدئ في هذا العلم ومَن أراد أن يعرف أهم مسائله، وقد ذَكر فيه المصنف أهمَّ ما يحتاجه المبتدئ من أمهات مسائل هذا العلم، واصفاً إياها في صورة سلسلة سهلة، فلم يسلك فيه غاية التدقيق

باب أصول الفقه

هـــاك أصـــولَ الفقه لفظاً لَقَبا   للفنِّ من جُـــزأين قـــد تَركّبا
الأوَّلُ الأُصُول ثمَّ الثَّـاني   الفـقْـهُ والجُـزآن مفردان
فالأصلُ ما عليه غـيرُه بُـني   والفرْعُ ما على سواه ينبني

(وذلك) أي لفظ[١] أصول الفقه **(مؤلفٌ[٢] من جزأين)** أحدهما أصول، والآخر الفقه، **(مفردين)** من الإفراد مقابل التركيب لا مقابل التثنية والجمع[٣].

الحاشية ــــــــ

=

والتحقيق الأصولي في كيفية عرض الآراء والمسائل، وإنما عرضها في صورة قريبة إلى المبتدئ.

(١) المعنى اللغوي لِـ (لَفَظَ) هو: رَمَى، فاللَّفْظُ هو الرَّمْيُ، وأُطلِق على الكلمات والحروف أنها ألفاظ؛ لأن الإنسان يُخرجها من صدره مع الهواء، فكأنه يرميها، فهي ملفوظةٌ أي مخرَجة من الصدر ومرْمِيَّة، ومن ذلك نعلم أن إطلاق اللفظ عليها من باب المجاز.

(٢) مؤلَّف: مرادفة لكلمة (مركب)، وذلك ظاهر، أي من قول صاحب النظم: للفن من جزأين قد تركبا.

(٣) الألفاظ المستعملة تقسم إلى مفرد ومثنى وجمع، وتقسم أيضا إلى مفرد ومركب، فالمفرد في التقسيم الأول ما دل على شخص واحد لا على اثنين أو أكثر، بينما المفرد في التقسيم الثاني هو ما لم يدل جزء لفظه على جزء معناه، والمركب ما دل جزء لفظه على جزء معناه نحو: (حجة الاسلام) وصفاً ولقباً على الإمام الغزالي في قولنا: الإمام الغزالي حجة

والمؤلَّف يعرف بمعرفة ما أُلِّف منه[1]، **(فالأصل)** الذي هو مفرد الجزء الأول **(ما يُبنى عليه غيره)**، كأصل الجدار؛ أي أساسه، وأصل الشجرة؛ أي طرفها الثابت

الحاشية ______

=

الاسلام، فهي مركبة من (حجة) التي لها معنى العلم والدليل، (والإسلام) وهو معروف، أضيفت الأولى إلى الثانية، وأطلقنا المضاف والمضاف إليه لقباً على الإمام أبي حامد الغزالي، قاصدين أن نقول إنه فعلا متبحرٌ في الدين وأنه قد أدى دور المدافع الصلب عن الدين الإسلامي في وجه آراء الفلاسفة الفاسدة وغيرهم من المبتدعة، وأنه قد وضَّحَ معالم الدين حتى يكاد قولُه يكون حجةً بذاته على أن الأمرَ المختلفَ فيه هل هو مِن الدين أو لا؟

وأما المفرد فهو مثل (الباء) حرفَ جرٍّ، فلا جزء له، ونحو (محمد) اسماً، فأي جزء منه لا يدل على جزء معناه، وهذا هو المراد من قوله إن لفظَي (الأصول) و(الفقه) مفردان، ثم إن لفظ (أصول الفقه) مركبٌ أيضاً؛ أي أن جزأه يدل على جزء معناه، وهذا باعتبار المعنى الإضافي.

(١) إن عبارة (أصول الفقه) في التحقيق تتألف من ثلاثة أجزاء، اثنين لفظيين وهما ما ذكره المصنف والشارح والناظم، وواحد معنوي، ولم يذكروه بالعبارة؛ بل أشاروا إليه إشارة بلفت النظر إلى المعنى الإضافي، فاللفظيان تُكلِّم عنهما، وأما المعنوي - وهو الإضافة- فهو نسبة الأصول إلى الفقه لا إلى أي أمر آخر، والإضافةُ من روابط الكلام المعنوية، وهي جزء من أجزائه، فلا يكفي معرفة معنى الأصول ومعنى الفقه لكي يفهم معنى أصول الفقه، بل لا بد من التنبه إلى أن الأصولَ مضافةٌ إلى الفقه ليكوِّنا بمجموعهما معنىً واحداً وإن كان مركباً من حيث اللفظ.

في الأرض، والفرع الذي هو مقابل الأصل: ما بني على غيره كفروع الشجرة لأصلها وفروع الفقه لأصوله[1].

الحاشية

(١) يبدأ المصنف في شرح معنى الجزء الأول، واعلم أن العادة المتبعة عند أهل هذا العلم في التعريف وشرح المفاهيم، هي أن يُبدأ بشرح المعنى اللغوي ثم يتبع هذا ببيان المعنى الاصطلاحي، وهم يبدأون بالمعنى اللغوي لأنه يُقرِّبُ القارئ إلى فهم المعنى الاصطلاحي، وذلك أن المعنى الاصطلاحي غالباً ما يكون زيادة تحديد للمعنى اللغوي، فالمعنى اللغوي هو المعنى العامُّ لِلَّفظة، والاصطلاحي هو المعنى الخاص لها عند أهل فن معين، وهذا سير منطقي مقبول، أي الانطلاق من العام إلى الخاص، هذا وقد يكون المعنى الاصطلاحيُّ هو نفسَ المعنى اللغوي.

وقد ذكر شارحُ النظم ستةَ معانٍ للأصل في اللغة، وهي:

١- المحتاج اليه. ٢- ما منه الشيء. ٣- ما يستند تحقيق الشيء إليه.

٤- منشأ الشيء. ٥- ما يبنى عليه غيره. ٦- ما يتفرع عنه غيره.

ثم قال: «فهذه ستُّ عبارات، أقربها الأخير، ثم ما قبله على الترتيب» اهـ. ولكن عند التمعن في هذه التعريفات يتبين لنا أنه لو جمع بين الأخيرين لكان أتم وأفضل، أي أن يقال: (الأصل ما يتفرع عنه أو ينبني عليه غيره)، حيث (أو) هنا ليست للتشكيك، بل للتسوية والتقسيم.

وأما اصطلاحاً فله أربعة معان: ١- الراجح. ٢- الدليل. ٣- القاعدة المستمرة. ٤- الأصل المقيس عليه.

ثم إنه لا خطأ هنا أن يقال إن المعنى الاصطلاحي للأصل هو نفس المعنى اللغوي، بل قد يكون هذا هو الأصحّ، لأن الأصلَ عدمُ الاصطلاح ما دام المعنى اللغوي يسدُّ الحاجة.

والفقه علم كل حكم شرعي جاء اجتهاداً دون حكم قطعي

(والفقه) الذي هو الجزء الثاني، له معنى لغوي وهو الفهم، ومعنى شرعي وهو **(معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)**، كالعلم بأن النيةَ في الوضوء واجبة وأن الوترَ مندوب، وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي غيرُ واجبةٍ في الحُلي المباح، وأن القتل بمُثَقَّل يوجب القصاص، ونحو ذلك من مسائل الخلاف، بخلاف ما ليس طريقُه الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنا محرم، ونحو ذلك من المسائل القطعية؛ فلا يُسَمَّى فقهاً[(١)].

الحاشية

(١) قوله: «فلا يسمى»، أي فلا يسمى ما ليس طريقه الاجتهاد فقهاً، فالمصنف يختار هنا أن الفقه يطلق فقط على ما كان طريق التوصل إليه هو الاجتهاد، أما ما عداه نحو وجوب الصلاة فهي ليست من الفقه لأنها معلومة من الدين بالضرورة لا بالاجتهاد، وكأنه قد اختار هذا القول لأنه قد اشتهر أن الخلاف في الفقه رحمة، وأنه غير ممنوع، وأن للإنسان أن يخالف غيره في المباحث الفقهية، فلو أدخل نحو حكم الصلاة في مباحث الفقه لصار من يخالف هذا الحكم مخالفاً في حكم من أحكام الفقه الذي الخلاف فيه رحمة، فيكون إنكار وجوب الصلاة فقهاً وهذا خطأ بيِّن لأنه كفر، ولكن لو كان كذلك لكان بإمكانه أن يجتنب هذا بأن يقسم الأحكام الفقهية إلى ما كان معلوماً بالضرورة وهذا لا يجوز مخالفته، وإلى غيره. وربما يكون مأخذه لهذا القول أن من المعلوم أن العامي لا يدخل في حد الفقيه، فلو كان معرفة مثل هذه الأحكام داخلاً في الفقه، لصار العامي فقيهاً وهذا باطل.

ثم إنه ليس المقصود بمعرفة الأحكام معرفة أحكام جميع الحوادث بالفعل، بل المراد التهيؤ عن قريبٍ لمعرفة حكمِ أيِّ حادثة تطرأ عليه، أي على الفقيه.

فالمعرفة هنا العلم بمعنى لفظ الظن[١].

والحكم واجبٌ ومندوبٌ وما أبيحَ والمكروهُ مع ما حُرِّما

مع الصحيح مطلقاً والفاسد من عاقد هذان أو من عابد

(والأحكام[٢]) ....

الحاشية ـــــــ

=

وهذا وإن كان من المجاز، أي إطلاق المعرفة على التهيؤ القريب، إلا أنه من المجاز المشهور، فلا يؤدي إدخاله في الحد إلى لُبْسٍ في المعنى، فهو نحو قولك عن أحدهم (هو عالم في النحو) مع أنه ربما لا يستحضر جميع مسائل النحو في ذهنه، وربما لا يكون مستعداً مباشرة للإجابة على أيِّ سؤال يوجه إليه في النحو، إلا أنه يكون مستعداً عند أدنى نظر لذلك، وهذا هو المراد بالتهيؤ القريب.

(١) قال الشارح الرعيني الحطّاب هنا: «وأطلقت المعرفة التي هي بمعنى العلم على الظن لأن المراد بذلك ظن المجتهد الذي هو لِقوَّته قريبٌ من العلم» أهـ. وقد يقال: إنه إذا كان هذا هو قصد المصنف فإنه بعيد لا يؤخذ من التعريف إلا بعد الجهد، ومثل هذا لا يجوز إدخاله في الحد، ثم إن الإشارة إلى أن ظن المجتهد بالنسبة إليه كالعلم لقوته في نفسه ليست من اللوازم الذاتية للفقه، بل هي من اللوازم الذاتية للفقيه، ولهذا أيضا كان من الأفضل أن لا يدخلها في تعريف الفقه، فتأمل.

(٢) بما أن المصنف لم يأت على ذكر تعريف الحكم، وكذلك الشارح، فلا بد لنا أن نذكر نبذة عن ذلك، فأول ما نشرع فيه هو معنى الحكم لغة، قال في القاموس: «... وأحكمه أتقنه فاستحكم، ومنعه من الفساد، وحكمه عن الأمر رجعه فحكم، ومنعه مما يريد»، وقد

المرادة فيما ذُكر[1] **(سبعةٌ: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل)**. فالفقه[2]: العلمُ بالواجب والمندوب ...،

الحاشية ———

=

قال قبل ذلك: «الحكم بالضم القضاء» اهـ. وأما اصطلاحاً فقد قيل في تعريفه عدة أقوال نذكر أشهرها، فالحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فأما الاقتضاء فيضم الواجب والحرام والمندوب والمكروه، والتخيير هو الإباحة، وأما الوضع فهو وضع الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، وأيضاً يضم الصحة والفساد، هذا هو المشهور بينهم ولا نريد أن نزيد في هذا المقام على ما ذكرناه هنا، ولكن لا بد من الإشارة إلى ملاحظة مهمة وهي أن التعريف الذي ذكرناه هنا هو الذي اختاره جمهور الأصوليين، أما الفقهاء فعندهم أن الحكم هو الذي ينتج عن الخطاب المذكور وليس نفسَ الخطاب، وهو أقرب الى الصواب، والتحقيق أن الأصوليين يريدون بالخطاب ما يلزم عنه، فيؤول المعنى إلى ما ذكره الفقهاء، ويتم الاتفاق. فتفكر.

(١) يريد بقوله: «المرادة فيما ذكر» أي بالتعريف، وقد عرفتَ أنه يوجد أحكام غير التي سيذكرها لا يكون الإنسان فقيها إلا إذا عرف جزئياتها كذلك كما سيأتي، وهذا ليس إيراداً ولكنه تنبيه؛ لأنها يمكن أن ترجع إلى ما ذكر.

(٢) يريد بعبارته هذه أن الفقه هو العلم بالأفعال الواجبة والأفعال المندوبة وهكذا، وليس فقط معرفة صورة الواجب، فهذه من واجبات الأصولي.

تنبيه:

ذكر المصنف أن الأحكام هي الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح والصحيح والفاسد، ولو تذكرنا أن الحكم هو النسبة، أي نسبة أمر لأمر، ثم على ضوء هذا حاولنا مناقشة المصنف فيما قال، لرأينا أن الواجب ليس نسبة أمر لأمر، وإنما هو عبارة عن هيئة

=

معينة أو ماهية معينة موصوفة بوصف ما هو الوجوب، فالصلاة واجبة، فالصلاة هي نفس الواجب في هذه العبارة، وكذلك باقي ما عدَّه المصنف من الأحكام، فهي عبارة عن ماهيات محكوم عليها، وليست أحكاماً، فالصحيح: أمرٌ حكم عليه بالصحة.

مما مضى نتبين أن إطلاق المصنف فيه تجوز، ولهذا قال الرعيني الحطاب في شرحه للورقات: «وإطلاق الأحكام على هذه الأمور فيه تجوز لأنها متعلَّق الأحكام» اهـ. وهو يؤيد ما قلناه.

والأحكام حقيقة تقسم إلى قسمين رئيسيين؛ الاقتضائية وهي الخمسة، والوضعية وهي كل ما عداها مما عددناه نحو السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وغير هذه من الأحكام، والصحيح أن الأحكام الاقتضائية هي الإيجاب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، وأما الإباحة فقد ألحق إلحاقا بالأربعة التي تسمى بالأحكام التكليفية أيضاً.

وأما لماذا كانت الأحكام الاقتضائية خمسة فقط، فهذا تابع لقسمة العقل الحاصرة واستقراء جزئيات الشرع، قال الإمام البيضاوي في المنهاج الأصولي: «الخطابُ إنِ اقتضى الوجودَ ومَنعَ النقيضَ؛ فَوُجوبٌ، وإن لم يمنعْ؛ فندْبٌ، وإن اقتضى التركَ ومنَعَ النقيضَ؛ فحُرْمَةٌ، وإلا فكراهةٌ، وإن خَيَّـرَ؛ فإباحةٌ» اهـ.

لاحظ أن تعريف كل حكم يمكن أن يؤخذ مباشرة من هذا التقسيم المعتمد عند علماء الأصول، كأن يقال: الإيجاب هو الخطاب الجازم بطلب فعل، وهكذا.

وبما أننا أتينا على ذكر الأحكام التكليفية، فمن اللازم أن نبين المقصود بالتكليف، فالتكليف له تعريفان اصطلاحيان، الأول: إلزام ما فيه كلفة؛ أي مشقة وتعب، والثاني:

وهكذا إلى آخر السبعة، أي بأن هذا الفعلَ واجبٌ وأن هذا مندوب وهذا مباحٌ...، وهكذا إلى آخر جزئيَّات السبعة.

فالواجب المحكوم بالثـواب   فـي فـعله والترك بالعقاب

(فالواجب[١]) من حيث وصفُه بالوجوب **(ما يثابُ على فعله ويعاقب على تركه)**، ويكفي في صدق العقاب وجودُه لواحد من العصاة مع العفو عن

الحاشية ـــــــ

=

طلب ما فيه كلفة، فعلى الأول يدخل الواجب والحرام فقط، وعلى الثاني يدخل معهما أيضا المندوب والمكروه، وعلى الاثنين فالمباح ليس من التكليف لأنه لا طلب فيه.

(١) لو استقرينا مواضع كلمة (وَجَبَ) ومشتقاتها في المعاجم لوجدنا أنها تدل غالباً على اللزوم والثبوت، وليس الساقط كما قاله الحنفية، ولو كان المجال متسعاً هنا لأثبتُّ ما ادعيت هنا، وأما اصطلاحاً فيرادف الواجبُ الفرضَ، وقد عرَّفه المصنف من حيث ما يلزم عنه؛ فالواجب هو ما تُعاقَبُ إذا تركتَه وتثاب إذا فعلته امتثالا، وهو ما أشار إليه الرعيني عندما قال: «فالتعربف المذكور ليس تعريفاً لحقيقة الواجب» اهـ. ويمكن لنا تعريفه تعريفاً آخر نحو أن نقول: الواجب هو ما أُمِرَ بِهِ أَمْراً جازِماً.

ولا بأس هنا أن نذكر أن الواجب يقسم من حيث المأمورُ به إلى فرض عين وفرض كفاية، ففرض العين ما طُلِب من كل مكلف بعينه فعلُه نحو الصلاة، فهي يطلب الإتيان بها من كل مكلف بعينه، ونحو الإيمان بالله تعالى كذلك، فالناس كلهم مأمورون بذلك. وفرض الكفاية هو ما طلب تحصيله بغض النظر عمن يقوم به، فلو قام به شخص كفى، ولو قام به مِائة كفى، فالمنظور إليه والمطلوب شرعاً هو أن يحصل ذات فرض الكفاية، وينتج على هذا أن على كل مكلف أن يسعى لتحصيل هذا الفرض، فإذا علم أن البعض قام به فلا مانع من السكوت عن الطلب، مثال هذا صلاة الجنازة وإقامة الإمام، فلو قام به شخص

غيره، ويجوز أن يريدَ: «ويترتب العقاب على تركه»، كما عبَّر به غيرُه فلا ينافي العفو.

والندب ما في فعله الثواب ولم يكن في تركه عقاب

(والمندوب[١]) من حيث وصفُه بالنَّدب **(ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه)**.

الحاشية

=

واحد كفى وسقط الإثم عمن حدَّث نفسَه بالقيام به وسعى إلى ذلك، لا عمن لم يفعل ذلك.

وبما أن الثواب والعقاب المذكورين لا يلزمان الواجب لزوماً ذاتياً؛ فيجوز تخلف العقاب في الشرع ولا يجوز تخلف الثواب، وهذا الفرق بين الثواب والعقاب راجعٌ الى أصل في العقائد هو الوعد والوعيد وأن الله تعالى لا يُخلِف وعده، وتفصيله موجود في كتب علم الكلام، فعلى هذا إذا ترك مسلم أحد الواجبات فيجوز أن لا يعاقبه الله تعالى، وعدم العقاب هذا تابع لإرادة الله، وعليه فإن الأصل هو وقوع العقاب كما توعد به اللهُ العصاةَ، ولهذا قال الشارح: «ويجوز أن يريد: ويترتب العقاب على تركه؛ كما عبَّر به غيره فلا ينافي العفوَ» اهـ.

(١) النَّدبُ: مصدرٌ من نَدَبَ، وهو أن تدعوَ غيرك إلى أمرٍ، ويطلق المندوب في الاصطلاح على السنة والمستحب والمرغب فيه، وغير هذا من الألفاظ المترادفة، وإن فرق بينها بعض العلماء بفروق لطيفة.

وقول الناظم: (ولم يكن في تركه عقاب) أي: ولم يوجد في تركه عقاب.

وليس في الـمُبَـاح من ثـواب فعلاً وتركاً بل ولا عقاب

(والمباح[١]**)** من حيث وصفه بالإباحة **(ما لا يثاب على فعله)** وتركه **(ولا يعاقب على تركه)** وفعله، أي: ما لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب.

الحاشية

(١) المباح في اللغة: قال ابن فارس في المقاييس: «بَوَحَ: الباء والواو والحاء أصل واحد، وهو سعة الشيء وبروزه وظهوره» وقال: «ومن هذا الباب إباحة الشيء، وذلك أنه ليس بمحظور عليه، فأمره واسع غير مُضَيَّق» اهـ. وقال الشيخ عبد الحميد علي قُدُس شارح النظم: «هو الموسَّعُ فيه» اهـ. وفي أساس الزمخشري: «باح السرُّ: ظهر، وأباح الأمر أظهره، وفلان يستبيح أموال الناس كما تقول يستحلها» اهـ.

فهذا أصله لغةً، ونلاحظ أن معناه اللغوي يوافق ما اصطلح عليه الأصوليون من المعنى، وأن أصل المباح لغة هو ما ليس عليه قيود من أحد أطرافه، وهو مطابق للمعنى الأصولي فالمباح كما وضحه المصنف لا يتعلق به الثواب ولا العقاب، وهو كما ذكرنا فيما مضى ليس من متعلقات الاقتضاء، وهو إجماعاً ليس مكلفاً به. وما كان كذلك فهو مطلق من القيود.

وقد اشتهر عند عامة الناس أن المباح يتغير الى المندوب إذا نويت فيه القربة إلى الله تعالى! وهذا الأمر على هذه الصورة عندي ليس صحيحاً، لأن حاصل الكلام أن المباح يُغيَّر إلى المندوب بفعل العبد، فيلزم على ذلك أن العبد يمكن أن يكون واضعاً للأحكام، وهذا باطل، والتحقيق في المسألة أن المباح لا يتغير حكمه إلى المندوب بالنية التي هي فعل العبد لِما ذكرنا من المحظور الذي يَلزم ذلك، ولكن التحقيق أن المباح إذا صار مقدمةً للمندوب؛ أي أن المندوب لا يُتَوصل إليه إلا بالمباح المعين أو بغير المعين؛ فإن المكلف ينال ثواب المندوب بالتبع أي من حيث صار المباح مقدمة للمندوب، وذلك كما يقال: (ما لا يتم

الحاشية ـــــــ

=

الواجب إلا به فهو واجب)، وكذا يقال: (ما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب)، فالذي صيَّر المباحَ الأصلي مندوباً هو حكم الشرع المذكور في القاعدة السابقة، وليس هو مجرد نية المكلف، فافهم هذا فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب، والله الموفق.

فالمباح في الأصل لا يتحول إلى المندوب إلا بأمر الشارع، كما لا يتغير الواجب إلى حرام، والحرام إلى واجب إلا بأمر الشارع، وذلك كله حسب الأحوال والظروف المعينة وكما هو موضح في كتب الفقه.

* **تنبيه إلى ما ذكره العلامة الشاطبي في الموافقات:**

قال: «إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام».

ثم قال: «فالأول كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب، والثاني كالأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء، فأجزاء كل نوع مباح بالجزء، أي إذا اختار الإنسان أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها كذلك في بعض الأحوال أو الأزمان أو تركها بعض الناس كل هذا جائز، بينما لو تركها الناس كلهم كان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها فكان الدخول فيها واجباً بالكل، والثالث كالتنَزُّهِ في البساتين وسماع تغريد الطير والغناء المباح واللعب المباح بالحمام أو غيرها، فإذا فعل هذا في كل الأحوال والأزمان كان مكروهاً، والرابع كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومةُ عليها، وإن كانت مباحة» اهـ.

وضابط المكروه عكس ما ندب كذلك الحرام عكس ما يجب

(والمحظور[1]) من حيث وصفه بالحظر -أي الحرمة- **(ما يثاب على تركه)** امتثالا **(ويعاقب على فعله)**، ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره[2]، ويجوز أن يريد: «ويترتب العقاب على فعله» كما عبر به غيره فلا ينافي العفو.

الحاشية ــــــ

=

وهذا الكلام في غاية الإفادة إلا أن لنا عليه بعض الملاحظات، هي كالنتيجة لما قررناه في الكلام السابق من أن المباح من حيث وصفه بالإباحة لا يمكن أن يكون حكمه حكمَ الواجب أو المكروه أو الحرام أو المندوب، ولكن يمكن تخريج كلام العلامة الشاطبي بناءً على ما ذكرناه في التحقيق السابق، فنقول إن المباح إذا كان مقدمة للواجب فهو من حيث هو مقدمة للواجب واجبٌ، ومن حيث هو مقدمة للمكروه فهو مكروه وهكذا، ولا يمكن كما قررنا أن يكون المباح من حيث الإباحة واجباً أو غير ذلك.

وسيأتي لنا كلام آخر له تعلق بهذا المعنى في المندوب والمكروه.

(١) المحظور هو الحرام، والحرام صفة مشبهة باسم المفعول، ومعناها الممنوع، يقال: هي له مَحْرَمٌ، إذا لم يحل له نكاحها، أي إذا منع من نكاحها، وكذلك هَتَكَ حُرمَتَهُ، وفلان يحمي البيضة ويحوط الحريم.

(٢) لما كان هذا التعريف للحرام تعريفاً له بما يلزم عن تركه وفعله، لم يكن من الصعب أن يعترض عليه البعض بإيرادٍ ما يظنه متوجهاً، فلما عرفه المصنف بأنه ما يثاب على تركه امتثالاً ويعاقب على فعله، لزم من هذا أن كل من يترك الحرام امتثالاً لأمر الله تعالى يثاب، وكل من يفعله يعاقب، ولكنا نعرف أن العقاب على الكبائر ليس لازماً لزوماً لا ينفك، بمعنى أن كل من ارتكب كبيرة ولم يتب فإنه يجب أن يعاقب، بل إنه يجوز أن يعفو الله

=

سبحانه وتعالى عمن يشاء من هؤلاء تفضلاً ورحمةً، ولا ظلم في هذا، ولا معارضة للحكمة، كما هو مقرر في علم العقائد، ولكن هذا خُلْفٌ مع التعريف المذكور كما تلاحظ، ولذلك قال الشارح المحلي في سبيل الجواب عن هذا «ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره» اهـ. ولكن هذا قد يورِد عليه البعضُ إيرادين:

الأول: أنه يمكن أن يقال: (فلم لا يجوز أن يعفو الله تعالى عن الجميع) وبهذا لا يصدق التعريف؛ لأنه لم يعذَّب أحد، ولو سُلِّم فلِمَ لمْ يقل المصنف في التعريف: هو ما يثاب على تركه امتثالاً ويعاقب ولو واحد على فعله.

الثاني: أن الشارح بجوابه هذا يسلم أن الإيراد متوجه على التعريف.

ويمكن الجواب عن الأول بأن يقال: إن الله تعالى قد توعد بإيقاع العذاب ولو على البعض، وأجاز أن يغفر لمن يشاء، ولذلك نجزم بوقوع العذاب على البعض، ويمتنع شرعاً أن يغفر الله تعالى للجميع، وأما التصريح بالعفو عن الواحد على الأقل في الحد فهذا ليس بلازم لأنه ليس من مباحث الأصول، بل من مباحث العقائد.

ويمكن الجواب عن الثاني بأن يقال: إن جواز العفو خارج عن حقيقة الحرام وخارج عن حقيقة ما يلزم عنه، ولذا فكما أن الواجب هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه فالحرام كذلك هو ما يعاقب فاعله ويثاب تاركه امتثالاً، وأما جواز العفو فهو تابع لرحمة الله تعالى.

ومعلوم أن هذا الجواب لا يتم إلا أن يراد بالتعريف المذكور ما ذكره العلامة الشارح في قوله: «ويجوز أن يريد: ويترتب العقاب على فعله»، وبهذا التقدير ينحل الإشكال كله، وهذا ما ذكره السيف الآمدي في تعريف المحظور فقال: «هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له» اهـ. وأشار العلامة الأصفهاني في شرحه على ابن

(والمكروه) من حيث وصفُه بالكراهة **(ما يثـاب على تركه)** امتثالاً[١]، **(ولا يعاقب على فعله)**.

الحاشية ــــــ

الحاجب أن الحرام هو ما استحق فاعله العقاب، وكذلك قال الإمام الرازي: «المحظور هو الذي يذم فاعله شرعاً» اهـ. ومعلوم أن الذم أعم من العقاب بل هو أصله وقبله، فتأمل في حاصل هذا كله.

(١) قال العلامة الحطاب: «وإنما قيدنا ترتب الثواب على الترك في المحظور والمكروه بالامتثال لأن المحرمات والمكروهات يخرج الانسان من عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر بها فضلاً عن القصد إلى تركها، لكنه لا يترتب الثواب على الترك إلا إذا قصد به الامتثال، فإن قيل: وكذلك الواجبات والمندوبات لا يترتب الثواب على فعلها إلا إذا قصد بها الامتثال، فالجواب أن الأمر كذلك ولكنه لما كان كثير من الواجبات لا يتأتى الإتيان بها إلا إذا قصد بها الامتثال، وهو كل واجب لا يصح الإتيان به إلا بنية، لم يحتج إلى التقييد بذلك وإن كان بعض الواجبات تبرأ الذمة بفعلها ولا يترتب الثواب على ذلك إلا إذا قصد الامتثال كنفقات الزوجات ورد المغصوب والودائع وأداء الديون وغير ذلك مما يصح بغير نية» اهـ. وهو كلام في غاية الإفادة.

وربما يمكن تعريف الأحكام كما يلي:

الواجب: ما أمر به أمراً جازماً، والمندوب: ما أمر به أمراً غير جازم. والمباح: ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه، والمكروه: ما نهي عنه نهياً غير جازم، والحرام: ما نهي عنه نهياً جازماً.

وضابط الصَّحيح ما تعلقـا　　　به نفوذٌ واعتدادٌ مطلقا

(والصحيح[١]) من حيث وصفه بالصحة، **(ما يتعلَّق به النفوذ ويعتد ....**

الحاشية ـــــــ

=

تنبيه:

قال الشاطبي في الموافقات: «إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل، كصلاة الجماعة والأذان في المساجد وسائر النوافل. وإذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل كاللعب بالشطرنج والنرد بغير مقامرة» اهـ.

وظاهر هذا الكلام أن المندوب إذا لم يفعله الإنسان طوال عمره فإنه يكون آثما عند الله تعالى، وهذا ليس صحيحاً، لما روي عن أبي عبدالله جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما أن رجلاً سأل رسول صلى الله عليه وسلم فقال: أرأيت إذا صليت المكتوبات وصمت رمضان وأحللت الحلال وحرمت الحرام، ولم أزد على ذلك شيئاً، أأدخل الجنة؟ قال: نعم، وهذا الحديث رواه مسلم، ويدل على أن المندوبات بالكل غير واجبة خلافاً لما قاله الشاطبي، ونصَّ على دلالة الحديث المذكورة الإمامُ ابن دقيق العيد في شرح الأربعين النووية، وقال الشبرخيتي في شرحه: «وهذا الحديث يدل على جواز ترك التطوعات في الجملة، لكن من تركها ولم يعمل منها شيئاً فقد فوّت على نفسه ربحاً عظيماً وثواباً جسيماً» اهـ.

(١) قال صاحب القاموس: «الصُّحُّ بالضم والصِّحَّة بالكسر والصَّحاح بالفتح: ذهاب المرض والبراءة من كل عيب» اهـ. وقال ابن فارس في المقاييس: «صحّ: الصاد والحاء أصل يدل على البراءة من المرض والعيب، وعلى الاستواء» اهـ.

به[1])، بأن استجمع ما يعتبر فيه شرعاً، عقداً كان أو عبادةً [2].

الحاشية

(١) لاحظ أن المصنف هنا كعادته عرف الصحيح بما يلزم عنه، وهو النفوذ والاعتداد، وسوف نبين ما هو المقصود بكل منهما، واعلم أن الشارح والمصنف يسلك في التعريفات هنا في هذا الكتاب أسلوب التعريف بالرسم أي بما يلزم عن الشيء، ولا يذكر التعريف الحقيقي لأن هذا هو الموافق للمبتدئين في تعلم الأصول لما أنه أسهل، ونحن ننبه على ما في هذه التعريفات ونشير أو نذكر بعض التعريفات الأخرى التي اعتمدها علماء الأصول تنبيهاً للقارئ إلى ما يلزمه العلم به في الأصول، وللتدرج به في درجات التعلم.

(٢) كأن الشارح هنا يرد على سؤال قد يسأله القارئ، فيقول: ولكن كيف نعرف أن هذا الأمر يتعلق به النفوذ والاعتداد؟ وهو سؤال متوجه، فقال الشارح في الجواب: اذا استجمع فيه ما يعتبر فيه شرعاً فهو صحيح، ولا فرق في هذا بين العبادة والعقود، وهذا الأمر يدفعنا الى أن نقول: ألم يكن من الأفضل لو عرف المصنف الصحيح بأنه ما استجمع ما يعتبر فيه شرعاً، أو: أنه ما وافق الأمر؟

وقد ذكر العباديّ عند هذا الموضع كلاماً مفيداً، فقال: «واستجماع ما يعتبر فيه شرعاً، يتضمن كون ذلك الاستجماع في العبادة بحسب اعتقاد الفاعل، وفي المعاملة بحسب الواقع، لأن الكون بحسب الاعتقاد في الأول وبحسب الواقع في الثاني من المعتبرات شرعاً، فدخل في الصحيح صلاة من اعتقد أنه متطهر فبان محدثاً، وبيْعُ مال مورثه ظاناً حياته فبان ميتاً، ولزوم القضاء لا ينافي ذلك» اهـ. قال الإمام النووي في الفتاوي: «من باع مال مورثه يظن حياته فبان ميتاً وأنه انتقل إليه، فإنه يصح بيعه على الأصح عند أصحابنا»اهـ.

والفاسد الذي به لم تعتدد ولم يكن بنافذ إذا عقد

(والباطل[١]) من حيث وصفه بالبطلان **(ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به)**، بأن لم يَسْتجمع ما يعتبر فيه شرعاً عقدا كان أو عبادة.

والعقد يوصف بالنفوذ والاعتداد، والعبادة توصف بالاعتداد فقط اصطلاحاً[٢].

الحاشية ــــــــ

=

وأما النفوذ والاعتداد الواردان في التعريف، فالنفوذ هو البلوغ إلى المقصود، فالنفوذ هو ناتج عن فعل العبد إذا كان صحيحاً، وأما الاعتداد فهو من فعل الشارع إذا قبل فعل العبد ورضي عنه.

(١) قال في القاموس: «بَطَلَ بُطْلاً وبُطولاً وبُطلاناً، بضَمِّهِنَّ: ذهب ضياعاً وخُسراً»، وقال: «ورجلٌ بطَلٌ محركة وكشدَّاد: بيِّن البَطالة، والبُطولة: شجاع تبطل جراحه فلا يكترث لها، أو تبطل عنده دماء الأقران» اهـ. وكل معانيها كما ترى تدل على الفساد وعدم الكمال والضياع والنقصان.

(٢) العبادة توصف بالاعتداد فقط، والعقد يوصف بالنفوذ والاعتداد، هذا هو الاصطلاح، ونحن هنا نريد أن نثبت كلمة قصيرة تدل على فائدة هذا الاصطلاح، لأن الأصل عدم الاصطلاح، وما دام وُجد الاصطلاح فلا بُدَّ أن نبحث له عن مسوِّغ وعلة، وهي عندي المعنى الذي تحمله كلٌ من كلمتَي النفوذ والاعتداد، ونزيد هذا إيضاحاً، فنقول:

أن يعتدّ الرجل بشيء يعني أن يكون هذا الشيء عنده مقبولاً وصحيحاً، فيرتب عليه ما يرتب، وأما النفوذ فإن العقد إذا تمّ وكان صحيحاً فإنه يكون ذا نفوذ على كل واحد من

والعلم لفـظٌ للعُـموم لم يخص ... للفقه مفهوماً بل الفقه أخص

(**والفقه**[١]) بالمعنى الشرعي (**أخص من العلم**)، لصدق العلم بالنحو وغيره، فكلُّ فقهٍ علمٌ، وليس كلُّ علمٍ فقهاً.

الحاشية ــــــ

المتعاقدين، أو بالأصح يعطي كل واحد نفوذاً وقوة تلزم الآخر على تنفيذ وإجراء ما يأمر به العقد، فالنفوذ إلزام من طرف لآخر أو هو يقتضي ذلك، ومن هذا نتبين أنه لا ضرر في إطلاق صفة النفوذ على العقد لأنه يكون بين مخلوق ومخلوق، ويكون في إطلاقها على العبادة سوء أدب؛ لأن العبادة يمكن أن تعتبر عقداً بين المخلوق والخالق، وأن نطلق هذا المعنى عليها يقتضي ذلك أن نجعل المخلوق يُلزِم الخالق بترتيب الثواب، وهذا فيه ما فيه، فتأمل.

(١) قال ابن فارس في المقاييس: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه ولا ينْقَهُ، ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه، وأفقهتك الشيءَ: إذا بينته لك» اهـ. وفي أساس الزمخشري: «قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه والفطنة، وفي الحديث: «من أراد الله به خيراً فقَّهه في الدين». ثم قال: ولقد فَقُهتُ فقاهة» اهـ. وقال الأصفهاني في المفردات: «الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم» اهـ. وقال البعض: الفقه هو الفهم الدقيق لا مطلق الفهم، وكل هذه المعاني تدل على أن الفقه له مرتبة عالية سواء بمعناه اللغوي أو بمعناه الاصطلاحي.

وعلـمـنا معرفةُ المعلوم إن طابقت لوصفه المحتوم

(والعلم[1]: معرفة المعلوم) أي إدراك ما من شأنه أن يُعلم **(على ما هو به)** في الواقع.

الحاشية

(١) يشرع المصنف الآن في إثبات مقدمة بسيطة هي عبارة عن بعض من مسائل ما يمكن أن نطلق عليه (نظرية المعرفة)، ونظرية المعرفة هي عبارة عن الأصول الفكرية التي يتميز بها مذهب عن مذهب، ومبدأ عن مبدأ، فهي الأصول التي يُعتمد عليها في التوصل إلى الأفكار والعقائد الخاصة بهذا المبدأ، فكل مبدأ مطالبٌ بأن يفصح عن نظريته في المعرفة، وإن لم يكن له نظرية في المعرفة اعتبر متهافتاً، فيكفي لكي يُنقض مذهبٌ ما أن تنقض نظريته في المعرفة.

وقد كان البحث في نظرية المعرفة شغلَ المفكرين الشاغل في القرن السادس والسابع والثامن عشر في أوروبا، أما عند المسلمين فقد اهتموا بها اهتماماً كبيراً منذ القدم، لدرجة أن أهم العلوم وهي علم العقائد يعتبر الكلام فيه عن وسائل المعرفة من أهم المطالب، بل هو المدخل والمبدأ إلى العلم، وترى أن كل كتاب في علم الكلام -وهو علم العقائد- لا بد أن يكون في مقدمته كلامٌ يبحث في نظرية المعرفة هذه، وأهم مسائلها تعريف العلم، وبيان وسائل العلوم؛ أي طرق المعرفة وأسباب العلوم، والنظرة الكلية في الوجود، وما هو الذي يمكن أن يكون حجة وما لا يجوز اعتباره كذلك، وأن أي دليل ينفع في أي المطالب، ومنها الكلام في بيان أحكام العقل الثلاثة، وأقسام الحكم مطلقاً، وغير ذلك من أمور في غاية الأهمية، ولذلك فقد أخذ الغربيون من المسلمين الكثير في هذه النظرية واستعملوه في الوصول إلى المعارف.

وأما علماء الأصول أي أصول الفقه، فقد اهتم من ألَّف منهم على طريقة المتكلمين بهذه المسائل ووضعوها في أوائل كتبهم، مثل الإمام الباقلاني وإمام الحرمين والإمام حجة الإسلام الغزالي والإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والسعد والشريف والأصفهاني وغيرهم كثير.

وههنا كلام يحسن بنا أن نذكره في هذا المقام، وهو أن الإمام الغزالي عندما وضع مقدمة في المنطق لكتابه المستصفى في علم الأصول، لم يكن هذا منه تلفيقاً بين العلوم كما يحلو للبعض أن يتصوره، بل كان هذا دليلا تاما على أن الإمام الغزالي مُدْرِكٌ لخطورة وأهمية هذا العلم، أيْ علم الأصول، وهو بما فعله أراد أن يضعه في المحل اللائق به بين العلوم، وأراد أن يقول إن علم الأصول يجب أن يبحث فيه عن كلِّ ما من شأنه أن يكون أداة للمعرفة ووسيلة لها وسبباً للعلم، ولهذا وضع مقدمة منطقية خالصة من الشوائب المردودة منقِّحاً له ومقوِّما لمسائله وناقدا للباطل منها، ليدل على أن علم المنطق ليس مقدمة للعلوم الفلسفية فقط، بل هو من حيث معناه مقدمة لسائر العلوم، وذلك لأنه يتبين به صحيح الفكر من الباطل، ومن لم يلتفت لما أراد بل لما صرح به الإمام الغزالي اعترض عليه دالا بذلك أنه لم يفهم مراد الإمام ولم يرتق بعد إلى مراتب من يفهمون عنه.

والحق أن علم الأصول ما هو إلا تكملة لعلم المنطق من حيث هو مبحث في طرق المعرفة، ولكن لا بلا قيود من حيث الجهات بل بها، فهو طريق يعصم الإنسان بمراعاته فكرَه عن الغلط في فهم أمور الشرع، وذلك كما أن المنطق علمٌ تعصم مراعاتُه الفكرَ عن الغلط في الفكر.

وكذلك لم يهمل السادة الأحناف النظر في هذه المباحث في علم أصول الفقه كما لم يهملوها في أصول الدين، ولكنهم فرقوها وعرضوها بأسلوبهم الذي يرتضون.

كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق[(١)].

الحاشية

=

وما ذكره المصنف هنا ما هو إلا مقتطفات مختصرة من هذه المعارف، وذلك لأن المقام ليس مقام كلام تفصيلي لما أنه مكتوب للمبتدئين، وسوف نزيد عليه ما تفيد معرفته مع المناسبة.

(١) هنا كلمة لا بد من ذكرها، تتعلق بقوله: (الواقع)، فما هو الواقع؟ قبل أن نذكر هذا يلزمنا ذكر مقدمة ضرورية وكبيرة الفائدة، فنقول:

ليس من موجود إلا الله والعالم، فالعالم لم يكن ليوجد لولا أن أراد الله تعالى إيجاده، فالعالم إذن ممكن الوجود بنفسه، أي إنه لا مانع في العقل من وجوده وعدمه لذاته، فلا يلزم عن أحدهما محال ذاتي، والعالم هو ما سوى الله تعالى من الموجودات، وليس في العالم إلا أشخاص مفردات فيوجد كوكب الأرض وشجرة التفاح والأعشاب والرجال والنساء والحيوانات والطيور وغيرها، ونحن يهمنا من بين كل هذه الأشياء الإنسان، فالإنسان هو محور الكلام هنا، والله تعالى هو خالقه.

ولقد خلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، والعالم مخلوق في أحسن نظام.

والميزة التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات هي أنه قابل للتفكير والاستنتاج والبناء في تفكيره، وكل إنسان يمكن أن يفكر تفكيراً أرقى مما يفعله أرقى الحيوانات، ولهذا كان سيد المخلوقات في هذا العالم المشاهد، ومحل التفكير فيه هو الفؤاد أي القلب، والمقصود هنا هو النفس العاقلة، أي النفس التي تتصف بأنها تعقل.

وكل إنسان لا بد أن يكون له عالمه الخاص المتكون من المفاهيم التي اكتسبها بواسطة خبرته في الحياة ويتميز بها عن الآخر، والمفاهيم التي يشترك فيها مع كل من يطلق عليه أنه إنسان.

الحاشية ــــــ

ــ

ونعمم الآن القول: العالم عالمان؛ عالم ذهني عقلي، وعالم عيني خارجي، فالخارجي ما هو خارج النفس، والذهني فيها، والعالم الذهني أفراده مفاهيم، والعالم الخارجي أفراده أشخاص، والعام والكلي من تجريد العقل لما يدركه، ثم إن غاية العلم أن تحصل في ذهنك على مفهوم يصف لك وصفاً دقيقاً شخصاً من مشخصات العالم الخارجي، ولهذا قال المصنف: العلم معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع، وقيد الشارح هذا الحد فقال: أي إدراك ما من شأنه أن يعلم، لأن بعضَه قد لا يمكننا أن نعلمه.

وربما كان الأولى على المصنف أن يقول: العلم هو معرفة الشيء على ما هو به؛ لأن قوله: (المعلوم) قد يرد عليه اعتراض بأن يقال: ما دام معلوماً فكيف يعلم؟! مع أنه يمكن أن يردّ عليه بأن يقال: المقصود بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم، وأيضا قد يرد على هذا التعريف: أن المعرفة إما هي نفس العلم أو هي علم خاص، وعلى الوجهين فيكون المصنف قد عرف العلم بالعلم، وهذا لا يجوز، والتحقيق في تعريف العلم ما ذكره المحققون من العلماء في الكتب المطولة فراجعه إذا أردت العلم به في كلام السعد في التلويح وحاشيته على شرح العضد وشرحه للنسفية وكتب الشريف والعضد وغيرهما من العلماء.

والحاصل من هذا كله أنه لا يقال لك أنك علمتَ شيئاً إلا إذا كان المفهوم الذي اكتسبتَه في نفسك مطابقا لما في الخارج، فتفكر في هذا فإنه في غاية الإفادة.

والجهل قل تصوُّر الشيء على خلاف وصفه الذي به علا
وقيل حد الجهل فـقـد الـعلم بسيطا أو مـركبا قد سـمِّي
بسيطه في كل ما تحت الثرى تركيـبه في كل ما تصـورا

(والجهل[١]: تصور الشيء) أي إدراكُه (على خلاف ما هو به) في الواقع، كإدراك الفلاسفة أن العالم - وهو ما سوى الله - قديم.

وبعضهم وصف هذا[٢] الجهل بالمركب، وجعل البسيط عدم العلم بالشيء، كعدم علمنا بما تحت الأَرَضين، وبما في بطون البحار، وعلى ما ذكره المصنف لا يسمى هذا[٣] جهلا[٤].

الحاشية

(١) لما ذكر المصنف حد العلم، فقد لزمه أن يشير إلى تعريف الجهل، الذي يقابل العلم إما مقابلة الضد أو مقابلة النقيض، وقد سلك المصنف والشارح في هذا طريقين، الأولى مقابلته بحد العلم السابق، الثاني تقسيمه إلى جهل بسيط وهو عدم العلم بالشيء أصلا، وجهلٍ مركب وهو ما ذكر على أنه مقابل العلم، وسمي مركباً لأن الإنسان فيه يجهل الشيء ويجهل أنه جاهل، فهما جهلان.

(٢) قوله: «هذا»، أي ما كان من قبيل قول الفلاسفة بقدم العالم، لأن قولهم من حيث هو فاسد، أيْ غير مطابق لحقيقة العالم، لأن العالم حادث وليس قديماً، ولأنهم لا يعرفون أن قولهم هذا فاسد بل يعتقدونه حقاً في نفس الأمر، فهما جهلان أحدهما مركب فوق الآخر.

(٣) قوله: «هذا» أي الجهل البسيط، وهو عدم العلم بالأمر.

(٤) قد سلك البعض طريقاً آخر في تحديد الجهل، فقال هو انتفاء العلم بالمقصود، وذلك كما أشار إليه الإمام المحلي في شرح جمع الجوامع، وصاحب هذا التعريف هو الإمام ابن

=

مكي صاحب القصيدة الصلاحية في العقائد، وسميت بالصلاحية لأنه أهداها للسلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان السلطان صلاح الدين يأمر بتدريسها للصبيان في المكاتب، قال في تلك القصيدة:

وإن أردت أن تحد الجهلا　　　من بعد حد العلم كان سهلا

وهو انتفاء العلم بالمقصود　　　فاحفظ فهذا أوجز الحدود

وقيل في تحديده ما أذكرُ　　　من بعد هذا والحدود تكثرُ

تصور المعلوم هذا جزؤه　　　وجزؤه الآخر يأتي وصفه

مستوعبا على خلاف هيئته　　　فافهم فهذا القيد من تتمته

وقد ذكر هذا كله العلامة العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع للمحلي. ومن المعلوم أن السلطان صلاح الدين الأيوبي كان مذهبه في العقائد هو المذهب الأشعري، وفي الفقه المذهب الشافعي.

والعلم إمّا باضطرار يحصل | أو باكتساب حاصل فالأول
كالمستفاد بالحواس الخمس | بالشم أو بالذوق أو باللمس
والسمع والابصار ثم التالي | ما كان موقوفا على استدلال

(والعلم الضروري[(١)] ما لم يقع عن نظر واستدلال، كالعلم الواقع بإحدى

الحاشية

(١) لله تعالى علم ليس كعلم البشر لأنه أزلي وعلم البشر حادث، والفرق بين علم الله تعالى وعلم البشر يعرف من كتب العقائد، وكلامنا هنا سيدور حول العلم الحادث.

ويحسن هنا أن نذكر كلمة مفيدة عن العلم وطرقه، فهي في غاية الإفادة في علم الأصول والعقائد على السواء.

الأصل في هذا كله قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة النحل: آية ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [سورة الإسراء: آية ٣٦]، فالإنسان يخرج من بطن أمه لا يعلم شيئا، ويكون قابلاً لأن يعلم، ولكن العلم لا يأتي هكذا دون سبب، بل كل شيء فله طريق، وطريق العلم هو السمع والأبصار والأفئدة، بالنص الصريح والعقل.

وكل من هذه الثلاثة ينفرد بإعطاء علم ويشترك مع غيره منها ليعطي علماً آخر. فالبصر إذا انفرد أعطى صورة عن المرئي، والصورة علمٌ بالمرئي، والسمع إذا انفرد يوصل إليك صوتَ غيرك فتستدل من ذلك أقل ما تستدل على وجوده، عدا ما تكسبه من معلومات عنه من صوته، والسمع تحت شروط معينة يعطيك علما قطعياً وهو ما عبر عنه العلماء بالخبر المتواتر وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو خبر الصادق، وأما الفؤاد فإنه يعطيك

علماً قطعياً وحده ولكن بشرط معين وهو الحس سواءً كان الحس الباطن أو الظاهر، ولذلك قال العلماء: إن الحس هو شرطُ التعقل وليس سبباً له، فمهمة الفؤاد هي النظر في القضايا والحكم عليها.

وبعض القضايا يحكم عليها العقل بمجرد تصور طرفيها وهذه تسمى الضروريات نحو الجزء أقل من الكل، وأنه لا بد لكل حادث من مُحدِث، وغيرهما.

والنفس بعد أن تصل إليها صور الأشياء من الخارج عن طريق الحواس تتناول هذه الصور بالتجريد والتعميم، وتحاول أن تبحث عن ما تشترك فيه هذه المتشابهات، وتنفي غيره فيصبح الناتج كلياً أو عاماً، وهكذا.

والحواس تعطيك صوراً فقط عن العالم الخارجي، أي هي تنقل اليك صور الأفراد والشخصيات، والعقل أي النفس يحكم على هذه الصور بمقارنتها مع غيرها وبما عنده من أحكام كلية بديهية، ثم إن الحواس لا يمكن أن تخطئ لأن الخطأ والصواب لا يمكن أن يرِدا على التصور بل على الأحكام، والحواس لا تعطي أحكاماً، قال الجرجاني في شرح المواقف: «لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً؛ فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً هو حجر مثلاً، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة إنسان وعلم تصوري به، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً أو ممتنعاً، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات» اهـ. وقال الإمام التفتازاني: «العلم إن كان حكماً -أي إذعاناً وقبولاً للنسبة- فتصديق وإلا فتصور». وقال: «التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات لا الادراك المقيد بالحكم، وقيل هو نفس الحكم وإنه نوع من العلم متميز عن

الحواس الخمس[١]) الظاهرة، (**وهي: السَّمع، والبصر، واللمس، والشمّ والذوق**)[٢]، فإنه يحصل بمجرد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

الحاشية ـــــــ

=

التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها» اهـ. من المقاصد وشرحها.

(١) قال: «الحواس الخمس»، ولم يذكر الحواس الباطنة لما أنها لم يثبت كونها مستقلة بذاتها عن مسمى التعقل وغير ذلك من أفعال النفس الداخلة أصلاً في وسائل العلم، وأيضاً حتى لو سلم أنها متميزة عن غيرها لكي تستحق الذكر مستقلة فإنها لا تفيد العلم الذي يمكن أن يتخذ حجة على الناس، بل ربما لا تفيد إلا العلم لصاحبها، ولذلك اشتهر القول عند أهل الحق أنها لا تفيد العلم لأنها لم تثبت على قانون أهل الاسلام.

وكذلك يندرج في الكلام هنا الكلام عن الإلهام، فالإلهام عند أهل الحق لا يفيد العلم الذي يصلح قيامه حجة على الغير، فالإلهام ليس بحجة عند أهل الحق، ومنه الرؤية، فلا تفيد العلم وكونها حجة على الخلق، لأن معرفة كونها رؤية لا يتم إلا بخبر الآحاد وهو الذي رآها أي حصلت له، ثم إنه لا يأمن فيها النسيان أو السهو، أو الرواية بها فهمه من معنى لها، أو أن تكون نتيجةً لحالته النفسية التي يمر فيها، ولكثرة هذه الاحتمالات التي تخدش كون الرؤية حجة على الإطلاق؛ لم يعتبرها أهل الحق إلا بأخذها مقيدة ومشروطة بالشروط المعروفة.

(٢) زِيد هنا في المطبوعة على حاشية شرح النظم قوله: (أو التواتر)، وهي زيادة مفيدة، فالتواتر عند أهل الحق سبب للعلم كما نص عليه النسفي في عقائده، ولكن ربما لم تذكر في

(وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال)، كالعلم بأن العالم حادث؛ فإنه موقوف على النظر في العالم، وما نشاهده فيه من التغيُّر، فيُنتقل من تغيره إلى حدوثه.

وحدّ الاستدلال قل: ما يجتلب لنا دليلا مرشدا لما طلب

(والنظر[1] هو الفكر في حال المنظور فيه) ليؤدي إلى المطلوب.

(والاستدلال[2] طلب الدليل) ليؤدي إلى المطلوب، فمؤدَّى النظر والاستدلال واحد فجَمَعَ المصنف بينهما في الإثبات والنفي تأكيداً.

الحاشية ــــــــ

=

نسخة المحلي وغيره كما لم يذكرها صاحب النظم لما أن التواتر يمكن استنباطه من العقل والسمع، أو لأنه أحد الهيئات الخاصة للمسموع، وهذا راجع إلى السمع المذكور.

(١) قال الإمام الرازي في المحصَّل: «النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات أُخَر» اهـ. وقال في المعالِم: «النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى علم أو ظن، مثاله إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مسَّتها النار، وحضر أيضا أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولَين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم هو النظر» اهـ.

(٢) قال أبو عبدالله السنوسي في شرح كبراه: «اعلم أن الاستدلال على أربعة أضرب:

- الضرب الأول: الاستدلال بالسبب على المسَبَّب، كالاستدلال بمس النار مثلاً على احتراق الممسوس.

- الثاني: عكسه وهو الاستدلال بالمسبَّب على السبب، كالاستدلال باحتراق الشيء على مس النار له، ومنه الاستدلال بوجود الأثر على المؤثر.

(والدليل(١) هو المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامةٌ عليه).

الحاشية ـــــــ

=

- الثالث: الاستدلال بأحد مُسَبَّبَيْ سبب واحد على المسبب الآخر، كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلاً على حرارته؛ فإن غليانه وحرارته مُسَبَّبان على سبب واحد، وهو النار.

- الرابع: الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر، كالاستدلال بوجوب كونه جل وعلا عالماً، على وجوب قيام العلم به» اهـ.

(١) الدليل هو المرشد إلى المراد، ويمكن أن نقول فيه: هو ما يمكنُ التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

فإذا اعتبرنا نظاماً ما، فيمكن لنا أن نقول إنه دليل، ولكن على ماذا يدلنا؟ هذا معلق على النظر في ذلك النظام، ونحن نعلم أن النظر -أي وضع المقدمات وترتيب النتائج عليها- يمكن أن يكون صحيحاً أو لا يكون، فإن لم يكن، فلا نتوقع نحن منه أن يوصلنا إلى المراد، والدليل يبقى دليلا وإن لم يُنظر فيه، فهو يدلنا إذا نظرنا، والاستدلال هو فعلنا نحن، والدلالة هي صفة ذاتية للدليل، وجهة الدلالة هي وجه دلالة الدليل على المدلول.

والنظر غير الصحيح يمكن أن يفضي إلى مطلوب خبري ولكن غالباً ما يكون هذا المطلوب الذي أفضى إليه النظر غير الصحيح خاطئاً بالنسبة إلى النظام المعتبر.

وقد ينظر الإنسان ويكون نظره غير صحيح، ولكن هذا النظر يفضي به إلى نتيجة صحيحة، وهذا الإفضاء يسمى (الإفضاء الاتفاقي)، أي إنه ناتج على طريق الاتفاق، ولا توجد بينه وبين النتيجة علاقة، بل الافضاء كان نتيجة لأمور عديدة منها نفس الناظر، أي إن العامل الذاتي يدخل في هذه المسألة، ولهذا لا يمكن الركون إلى مثل هذا النظر، بل إن تسميته بالنظر أيضا تجاوز ومبنية على التسامح.

فالنظر يجب أن يكون كالعلة في الوصول إلى المراد أو النتيجة، والنظر الصحيح لا بد أن يفضي إلى المطلوب الخبري الذي يكون صادقا بالنسبة إلى النظام المعتبر، ولا تخلف بين العلة والمعلول، فلو لم يكن هذا التلازم واجبا لضاعت إمكانية العلم.

ولا بأس أن نذكر هنا شيئا عن الحجة، فالحجة في ذاتها هي دليل على ما يحتج بها عليه، فالحجة يمكن أن تكون قاعدة مسلما بها وهي دليل، ويمكن أن تكون إحدى الحواس الخمس وهي دليل، ويمكن أن تكون

والظن تجويز امرىء أمرين   مرجِّحاً لأحدِ الأمْرَيْـــن
والراجح المذكور ظَنًّا يُسْمَى   والطرف المرجوح يُسْمَى وَهْما
والشك تحرير بلا رجحــان   لواحد حيث استوى الأمران

(والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر) عند المجوِّز.

(والشك تجويز الأمْرَين لا مزيةَ لأحدهما على الآخر) عند المجوز.

فالتردد في قيام زيد ونفيِهِ على السواء شكٌّ، ومع رجحان الثبوت أو الانتفاء ظنٌّ(١).

الحاشية ______

=

تجربة ما وهي دليل، ويمكن أن تكون حديثا معينا وهو دليل، ويمكن أن تكون إحدى المقدمات العقلية وهي دليل.

(١) هذا جدول يبين درجات تعلقات النفس بالقضايا، وماذا يطلق على كل درجة.

درجة تعلق النفس بالقضية	اسم هذه الدرجة
التعلق بالنفس يساوي ١٠٠٪	علم.
٥٠ < التعلق بالنفس < ١٠٠٪	ظنّ.
التعلق يساوي ٥٠٪	شكّ.
٠ < التعلق بالنفس < ٥٠٪	وهم.
التعلق يساوي . (صفرا)	تكذيب، ليس بشيء.

أما أصول الفقه معنى بالنظر | للفن فى تعـريفه فالمعتبر
فى ذاك طرق الفكر أعني المجملة | كالأمر أوكالنهي لا المفصلة
وكيـف يستدل بالأصـول | والعـالم الذى هو الأصـولي
أما أصـول الفقه معنى طرقه | مجملة كالأمر يعني مطلقه

(وأصول الفقه(١)**)** أي: الذي وضع فيه هذه الورقات **(طرقُه)** أي طرق الفقه.

الحاشية

(١) وضح الإمام الغزالي في أول كتابه الفذِّ «المستصفى من علم الأصول» مرتبةَ هذا العلم ونسبتَه إلى العلوم، فقال: «اعلم أن العلوم تنقسم إلى:

- عقلية كالطب والحساب والهندسة، وليس ذلك من غرضنا.
- وإلى دينية كالكلام، والفقه، وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن؛ أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة.

وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية، فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، فيقسم

=

الموجود أوّلاً إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض...» إلخ ما ذكره الإمام الغزالي من مسائل علم العقائد، فلينظره من يريده، فهو في غاية الأهمية.

ثم قال: «فهذا ما يحويه علم الكلام، فقد عرفت من هذا أنه يبتدئ نظره في أعم الأشياء أوّلاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام، إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قولَ الرسول عليه السلام وفعلَه؛ فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله، والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يثبت صدقه وكونه حجةً في علم الكلام».

ثم قال: «والأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته».

وقال في أول الكتاب المذكور: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد» اهـ.

=

وهذه الكلمات في غاية الفائدة في معرفة موقع علم الأصول من بين العلوم، وفي معرفة أهميته.

وقال الإمام العلامة الجويني في «البرهان في أصول الفقه»، وهو أحد الكتب التي عليها الدوران في هذا العلم، ككتاب «المستصفى» لتلميذه الإمام الغزالي: «فأصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه، والكلام نعني به معرفةَ العالَم وأقسامِه وحقائقه وحَدَثِه، والعلم بمُحدِثه وما يَجب له من الصفات، وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوات، وتميزها بالمعجزات عن دعاوي المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع، ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد، وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات، ودرك مسالك النظر.

ومن مواد أصول الفقه: العربية؛ فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققا مستقلا باللغة والعربية.

ومن مواد الأصول: الفقه؛ فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول، ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه» اهـ.

وهذا ما ذكره العلامة ابن بَرهان، بل وسائر العلماء المعتبرين في هذا العلم.

ونذكر هنا كلمة مفيدة لأحد المعاصرين وهو الدكتور عادل فاخوري في رسالته الرمزية في أصول الفقه، قال: «حيث المجتمع ثمة شرع، فبابل عرفت شريعة حمورابي، والإغريق أقاموا الألواح الإثني عشر والرومان اتبعوا قوانين يوستانيوس، وليس من أمة عبر التاريخ لم تستن قانونا أو تنتهج عرفا.

=

لكن المجتمع الإسلامي امتاز عن سائر الأمم بأنه أول من وضع منطقاً للشرع تحت اسم أصول الفقه، فعلم الأصول هذا لكونه نشأ على تربة إسلامية واعتبر بالتالي في خدمة عقيدة مغايرة لعقيدة الغرب، لم ينقل في القرون الوسطى أو بعدها مع سائر العلوم التي ترجمت الى اللغات الأجنبية.

لذلك فالحضارة الغربية التي لحقت بالحضارة العربية تأخرت حتى القرن العشرين في وضع الأسس المنطقية للحقوق والأخلاق» اهـ.

من هذه الفقرة نتبين مدى أهمية علم أصول الفقه، فهو العلم الذي يبين منطقية التشريع الإسلامي ومنطقه، فمنه نستطيع أن نعرف العلاقات ما بين الأحكام وبعضها، والعلاقات ما بين الحاكم والأحكام، والمحكوم عليه. ولذلك فمن يريد أن يفهم الشريعة الإسلامية فإن أول ما يجب عليه هو معرفةُ أساس علم الأصول.

وأصول الفقه هو علم يبحث في طرق الفقه الإجمالية وكيفية الاستدلال بها، وصفات المستدل بها.

وكمثال على هذا، القاعدة الأصولية التي تقرر أن الأصل في صيغة الأمر أن تفيد الوجوب ما لم يصرفها صارف عن هذا، فالعلماء لم يستنبطوا هذه القاعدة من قوله تعالى﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ فقط، ولا من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ ﴾ فقط، ولكن استقرأوا مواضع استعمال هذه الصيغة عند أصحاب اللغة، فرأوها إذا جردت عن القرينة دلت على الوجوب، وكذلك نظروا في أصول الوضع في اللغات، وغيرها من المبادئ والأصول لهذه المسألة، فوضعوا هذه القاعدة.

فبعد ذلك يستعمل الفقهاء هذه القاعدة في التوصل إلى الأحكام من النصوص الشرعية، فمتى وجدوا صيغة الأمر لا صارف لها سواء كان ظاهرا أو غير ظاهر، حملوا المأمور به

(على سبيل الإجمال)، كمطلق الأمر والنهي، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، من حيث البحث عن أولها بأنه للوجوب، والثاني أنه للحرمة، والباقي بأنها حجج، وغير ذلك مما سيأتي مع بيان ما يتعلق به، بخلاف طرقِه على سبيل التفصيل، نحو ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ ، و ﴿ وَلَا تَقۡرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ ، وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان، والإجماع على أن لبنت الابن السدسَ مع بنت الصُّلب حيث لا معصِّب لهما، وقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل يداً بيد كما روى مسلم، واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها، فليست من أصول الفقه وإن ذُكِر بعضها في كتبه تمثيلاً.

(وكيفيةُ الاستدلال بها) أي بطرق الفقه من حيث تفصيلُها عند تعارضها؛ لكونها ظنية؛ كتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك[١].

الحاشية ــــــــ

=

على الوجوب. وغير هذه من القواعد العقلية والعرفية؛ فإن علم الأصول يبحث في حجيتها أيضا مثل القياس هل هو صالح لأن يكون مصدرا يدلنا على الأحكام الشرعية أو لا، هذا يبحثه الأصولي ويورد الأدلة عليه.

ومثل هذا يجري في البحث عن كل قاعدة أصلية مما سيمر معنا في هذا الكتاب.

(١) يدخل في كيفية الاستدلال بها، معرفة أن أي الأدلة تنفع في أي المواضع، فبعض المطالب في الفقه لا ينفع فيها القياس، وبعض المطالب لا ينفع فيه إلا القياس، وهكذا.

وكيفية الاستدلال بها تجرُّ إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد[١].
فهذه الثلاثة هي الفن المسمى بأصول الفقه[٢] لتوقف الفقه عليه.

الحاشية

(١) ويدخل أيضا في علم الأصول البحث في صفات المفتي والمقلد، لأن الإنسان إذا عرف ما هو موقعه وما هي مرتبته في الدين، فإنه بعد ذلك يعرف على سبيل القطع ما هي وظيفته التي يجب أن يؤديها. فالمقلد لا يتطاول إلى الأدلة الشرعية ولا يستخف بها مدعيا أنه يجوز له الاجتهاد، وكذلك من ملك رتبة الاجتهاد!! فإنه يلتزم أن يؤدي حقها في الاجتهاد والبحث والنظر الخالص في سبيل معرفة الحكم الشرعي في حق العباد.
وقد بحث بعض العلماء في أنه هل يدخل النظر في صفات المفتي - أي المجتهد - والمقلد في مباحث علم الأصول أو لا؟ فقال البعض إنه لا يدخل، والتحقيق أنه يدخل فيه، لأن هذا سبيل إلى معرفة الحكم الشرعي بالنسبة للمقلد إذا عرف من هو المفتي، وبالنسبة للمجتهد إذا عرف أنه حصَّل الصفات المعتبرة التي تؤهله لأن يصير مجتهدا. ولو لم يعرف المقلد من الذي يجوز له أن يسأله، لأدى به ذلك الى أن يسأل أيا كان من العامة الذين يظنون أنهم بلغوا رتبة الاجتهاد، أو أن يسأل المبتدعة من الذين يخالفون الأمة في الأحكام الفقهية، ويدعي كل منهم الاجتهاد وهو لم يصل بعد إلى مرتبة يستطيع بها أن يصلي صلاة صحيحة!! كما نشاهده في زماننا هذا. ولا يتم معرفة المحق من المبطل إلا بمعرفة صفات المحق من المبطل، وهذا لا بد له من ميزان شرعي.
(٢) فصارت مباحث علم الأصول بناء على هذا ثلاثة أمور كما صرح به الإمام الجويني:
- الأول: الأدلة الكلية.
- الثاني: كيفية الاستدلال بهذه الأدلة الكلية.
- الثالث: معرفة أحوال المفتي أي المجتهد، أو الناقل عنه، أي المقلد. ومن الذي يجوز له الاجتهاد ممن لا يجوز له ذلك.

أبواب أصول الفقه

أبوابها عشرون بابا تسرد — وفى الكتاب كلها ستورد
وتلك أقسام الـكلام ثُمّا — أمـر ونهى ثم لفـظ عما
أو خص أو مبين أو مجمل — أو ظـاهر معناه أو مـؤول
ومطلق الأفعال ثم ما نسخ — حكما سواء ثم ما به انتسخ
كذلك الإجماع والإخبار مع — حـظـر ومـع إباحة كل وقع
كذا القياس مـطـلـقـا لـعـلّـة — فى الأصل والترتيـب للأدلة
والوصف فى مفت ومستفت عهد — وهكذا أحـكـام كل مجتهد

(وأبواب أصول الفقه: أقسامُ الكلام، والأمرُ والنهي، والعامُ والخاص)، ويذكر فيه المطلق والمقيَّد (والمجمل والمبيَّن، والظاهر)، وفي بعض النسخ (والمؤوّل)، وسيأتي (والأفعال، والناسخ، والمنسوخ[١]، والإجماع، والإخبار، والقياس، والحظر والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي، وأحكام المجتهدين).

** ** ** ** **

الحاشية

(١) هنا زيد في مطبوعة الخطاب (والتعارض)، وهي زيادة مفيدة لما نبه إليه المصنف مِن أنَّ علم الأصول ينتظم في ثلاثة أركان؛ أحدها البحث في التعارض والترجيح.

باب أقسام الكلام

أقل ما منه الكلام ركبوا اسمان أو اسم وفعل كما ركبوا
كذاك من فعل وحرف وُجِدا وجاء من اسم وحرف في الندا

(فأما أقسام الكلام[1] **فأقل ما يتألف**[2] **منه الكلام: اسمان)** نحو زيد قائم **(أو اسمٌ وفعل)** نحو قام زيد، **(أو فعلٌ وحرف)** نحو: ما قام، أثبته بعضهم، ولم يعدَّ الضمير في «قام» الراجع إلى زيد -مثلاً- لعدم ظهوره، والجمهور على عدِّه كلمة، **(أو اسم وحرف)** وذلك فى النداء نحو يا زيدُ، وإن كان المعنى: أدعو، أو: أنادي زيداً.

الحاشية

(١) يشرع المصنف الآن في بيان المقدمات اللغوية، وفهم اللغة أمر أساسي لا بد منه لكل مجتهد، ومن ناحية أخرى فلا بد أن يفهم المجتهد الكلام العربي حتى يستطيع أن يستنبط الأحكام من القرآن والسنة، لأن هذين باللغة العربية. وقد ذكرنا فيما سبق كلام الإمام الجويني في أهمية معرفة اللغة العربية للفقيه والمجتهد.

ومن هذا يعلم لماذا قدم المصنف البحث في الأحكام ثم ثنى بذكر الكلام وبيان أقسامه، ولا بأس هنا أن نذكر تعريف الكلام، فهو عند النحاة عبارة عن اللفظ المفيد الذي يحسن السكوت عليه، وقد أشار الإمام الرازي في تفسيره الكبير إلى أن معنى الكلام أعم من اللفظ، فيشمل كل ما دل على مراد المتكلم من إشارة أو عبارة أو غير ذلك، ولا يخفى عظيم فائدة هذا الكلام.

(٢) في مطبوعة الحطاب: (يتركب)، ولا يوجد نتيجة للاختلاف في المعنى بناء على هذا الفرق.

وقُسِّم الكـلام للأخبار والأمر والنهي والاستخبار

(والكلام ينقسم إلى أمر ونهي) نحو: قُمْ ولا تقعد (وخبرٍ) نحو جاء زيد (واستخبارٍ) وهو الاستفهام، نحو هل قام زيد؟ فيقال في جوابه: نعم أو لا.

ثــم الكلام ثانياً قد انقسم إلى تمن ولعرض وقسم

(وينقسم) أيضاً (إلى تَمَنٍّ) نحو ليت الشبابَ يعود يوماً، (وعَرْضٍ) نحو: ألا تنزل عندنا، (وقَسَمٍ) نحو: والله لأفعلنَّ كذا(١).

الحاشية

(١) الأمر: ما دل على طلب الفعل نحو قُمْ، والنهي: ما دل على طلب الكف عن الفعل نحو لا تقم. وسيأتي الكلام عليهما بالتفصيل في باب الأوامر.

الخبر: ما يحتمل الصدق والكذب، نحو جاء زيد، وما جاء زيد.

الاستخبار: هو الاستفهام، نحو هل قام زيد، فيقال: نعم أو لا.

التمني: هو طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسرٌ، فالأول: نحو ليت الشباب يعود يوما. والثاني: كقول منقطع الرجاء: ليت لي مالا فأحجَّ. ويمتنع التمني في الواجب نحو: ليت غدا يجيء، إلا أن يكون المطلوب مجيئه الآن أو على هيئة بعيدة أو مستحيلة، فيدخل في القسم الأول.

والحاصل أن التمني يكون في الممتنع والممكن الذي فيه عسرٌ.

العَرْضُ: بسكون الراء هو الطلب برفق، نحو ألا تنزل عندنا.

القَسَم: هو الحلف، نحو والله لأفعلن كذا. هذا حاصل ما ذكره الحطاب في شرحه.

وثالثـاً إلى مـجـاز وإلى حقيقـة وحدُّها ما استُعْمِلا
من ذاك في موضوعه وقيل ما يجري خطاباً في اصطلاح قُدِّما
أقسامها ثلاثـة شـرعـيٌّ واللغـويُّ الوضـع والعُرفِـيُّ

(ومن وجه آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة ما بقي فى الاستعمال على موضوعه[1]، وقيل: ما استعمل فيها اصطلح عليه من المخاطِبة) وإن لم يبق

الحاشية

(١) قال العلامة محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة للأصول: «وفي كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطا خاصا يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فورا إلى تصور المعنى، والإنسان العارف بالعربية متى تصور كلمة الماء مثلا قفز ذهنه فورا إلى تصور ذلك السائل الخاص الذي نشربه في حياتنا الاعتيادية، وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، هو ما نطلق عليه اسم الدلالة، فحين نقول كلمة الماء تدل على السائل الخاص، نريد بذلك أن تصور كلمة الماء يؤدي إلى تصور ذلك السائل الخاص، ويسمى اللفظ دالا والمعنى مدلولا» اهـ.

وقد قام الأصوليون ببحث كيفية قيام هذه العلاقة، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى، ولا داعي هنا إلى إبراز جميع الأقوال، بل نكتفي ببيان الرأي الأصح؛ وهو أن علاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى إنما هي ناتجة عن تكرر اقترانهما على الذهن البشري، والذهن إذا لاحظ التكرار بين أمرين، ربط بينهما بعلاقة تسمى السببية الوضعية، بمعنى أن اللفظ لا يدل بذاته على المعنى أي ليست دلالته ذاتية بل وضعية، بمعنى أن أحدا أوجد هذا الارتباط بين اللفظ والمعنى.

وأما من هو هذا الواضع فلمعرفة ما دار في هذه المسألة يرجع إلى المطولات في الأصول.

على موضوعه، كالصلاة فى الهيئة المخصوصة، فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير، والدابة لذات الأربع كالحمار، فإنه لم يبق على موضوعه وهو كل ما يدبُّ على الأرض.

الحاشية ـــــــ

=

لاحظ أن المصنف قد ذكر تعريفين للحقيقة، فالأول هو ما بقي في الاستعمال على موضوعه في أصل اللغة، والثاني هو ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، وبما أنه قد أدخل الاستعمال في التعريف فلا بد من الإشارة إلى معناه، فهو عبارة عن الاستفادة من العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى في نقل الأفكار والتفاهم، وأيضا يترتب على هذا أن اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا.

ولو تمعنا في التعريفين المذكورين لرأينا أن الثاني أعم من الأول فهو يشمله ويزيد عليه.

وأما عن معنى الحقيقة في اللغة، فأصلها حق، قال في المقاييس: «الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق، ويقال حق الشيء: وجب» اهـ.

وعندي أن الأصح أن يقال إن هذا الاستعمال حقيقي وذاك مجازي، فلا يطلق على اللفظ وحده حقيقي ولا مجازي لأنه لا معنى لهذا، والى هذا يشير المصنف والشارح في قوله: «ما بقي في الاستعمال»، فأدخل الاستعمال في تعريف المجاز والحقيقة. قال الشيخ محمد رضا المظفر: «استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حقيقة، واستعماله في غيره المناسب له مجاز، وفي غير المناسب غلط» اهـ.

ويتضح من تقسيم المؤلف للحقيقة إلى الثلاثة الأقسام أنه يختار التعريف الثاني المذكور أعلاه.

ثم المجاز ما به تجوزا   في اللفظ عن موضوعه تجوزا

(**والمجاز**[١] **ما تُجُوِّزَ**) أي تُعُدِّيَ به، (**عن موضوعه**)، وهذا على المعنى الأول للحقيقة، وعلى الثاني هو ما استعمل فى غير ما اصطلح عليه من المخاطِبة.

الحاشية

(١) المجاز في اللغة، قال في لسان العرب: «جزت الطريق، وجاز الموضعَ جَوْزا وجُؤُوزا وجوازا ومجازا، وجاز به وجاوزه جِوازا، وأجازه وأجاز غيره وجازه: سار فيه وسلكه. والجائزة العطية، وأصله أن أميرا واقَفَ عَدُوًّا وبينهما نهر، فقال: من جاز هذا النهر فله كذا، فكلما جاز منهم واحدٌ أخذ جائزة» اهـ.

وقد ذكر له المؤلف تعريفين، الأول ما تجوز عن موضوعه، وهذا على المعنى الأول للحقيقة. والثاني هو ما استعمل في غير ما اصطلح عليه من المخاطبة، وهذا على المعنى الثاني للحقيقة.

وقال ابن الحاجب في المختصر: «الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول، وهي لغوية وعرفية وشرعية، كالأسد والدابة والصلاة. والمجاز: المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح» اهـ.

فالأصل أن نفرض أن اللفظ مستعمل للدلالة على المعنى الموضوع له، فمثلا كلمة «حمار» موضوعة لتدل على معنى معين، وهذا الاستعمال هو الاستعمال الحقيقي، ويدعى بالحقيقي لأنه ثبت على الأصل، فلم يتغير عنه إلى غيره.

وكيفية الدلالة ذهنية سبق أن أشرنا إليها، ولكن هل يعني هذا أنه لا يجوز أن نستعمل اللفظ إلا للدلالة على ذلك المعنى، بالطبع هذا ليس بلازم، إذ إنه في ذاته جائز، وهل معنى

=

تجويزنا لاستعمال اللفظ في الدلالة على غير ما وضع له يستدعي أن يجوز استعماله للدلالة على أي معنى من دون قيد وشرط؟

بالطبع لا، وإلا فلو أجزنا هذا فكأننا نجيز حدوث الاضطراب في الدلالة وتشابك المعاني مع الألفاظ مما يؤدي إلى استحالة التفاهم، مع أن التفاهم هو الهدف من وضع اللغات، ولا يجوز أن يؤدي الشيء إلى نقيضه، إذن لا بد من ضوابط للاستعمال المجازي. وهذا الضابط هو ما يدعى بالمناسبة، والمناسبة هي علاقة تربط بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. فهي وجه الشبه بين الاثنين إذا فقدت امتنع الاستعمال المجازي، وإذا وجدت جاز.

قال العلامة الصدر: «والاستعمال الحقيقي يؤدي غرضه، وهو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أي شرط – يقصد بدون أي شرط خارج عن وجود الدلالة اللغوية القائمة في الذهن –؛ لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى؛ إذ لا توجد علاقة لغوية سببية بين لفظ البحر والعالِم، فيحتاج المستعمل لكي يحقق غرضه في الاستعمال المجازي إلى قرينة تشرح مقصوده، فإذا قال مثلا: بحرٌ في العلم، كانت كلمة «في العلم» قرينة على المعنى المجازي، ولهذا يقال عادة إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي» اهـ.

وهذا كله يدل على أن الاستعمال المجازي ليس شاذا في اللغة وليس خلاف القاعدة، بل هو من أهم أركان القاعدة اللغوية، ولا يجوز لأحد أن يقول إن المجاز هو خلاف الأصل،

(**والحقيقة إما لغويةٌ**) بأن وضعها أهل اللغة كالأسد للحيوان المفترس.

(**وإما شرعية**) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة.

(**وإما عرفية**[1]) بأن وضعها أهلُ العُرف العام كالدابة لذات الأربع كالحمار، وهي لغةً لكل ما يدُبُّ على الأرض، أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة، وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة دون الأول القاصرِ على اللغوية.

الحاشية ـــــــ

=

ولا يجب على الإنسان أصلا أن يستخدم الحقيقة دائما، أي لا يجب عليه أن يعبر عما يريده من معان تعبيرا مباشرا باستعمال العلاقات اللغوية المباشرة، بل له أن يستعمل العلاقات المجازية، وهذا على حسب ما يراه هو أولا.

ولذلك فإن الفهم الدقيق للمعاني يجبر الناظر في أن يبحث أولا عن علاقات اللفظ المعين مع غيره من الألفاظ المحيطة به وبالقرائن الحالية واللفظية الأخرى، فإن كان هناك قرائن كافية تدل على أن اللفظ مستعمل استعمالا مجازيا، فيجب الأخذ بهذا الاستعمال وما يدل عليه من معنى، وإلا أخذ بالاستعمال الحقيقي.

ولا تلتفت إلى من يقول بخلاف هذا، ولهذا أشار الإمام الحجة التفتازاني في كتبه إلى أن المجاز في موضعه وباعتبار العلاقات الملازمة له إنما هو حقيقة، لا يجوز العدول عنه، وهذه قاعدة في الغاية من الأهمية، فلا تغفل عنها.

(١) قوله: «والحقيقة إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية»، هذه العبارة مذكورة في شرح الخطاب بعد تعريف المجاز، أي بعد قوله: «والمجاز ما تجوز عن موضوعه».

بنقـــــص أو زيادة أو نـــقـــل   أو استـعارة كنقــص أهــل
وهو المراد فى سؤال القرية   كما أتى فى الذكر دون مرية
وكازدياد الكاف فى كمثله   والغائــط المنقـول عن محله
رابعـــها كـقـولـه تعـالى   يريد أن ينقـضَّ يعنى مـــالا

(والمجاز إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو نقلٍ[1] أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾)، فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مِثل، فيكون له تعالى مثل وهو محال، والقصد بهذا الكلام.

الحاشية

(١) وقد اعترض العلامة الحطاب على صاحب الورقات بسبب جعله النقلَ قسما من أقسام المجاز، فقال: «وعبارة المصنف توهم أن النقل قسم من أقسام المجاز ومقابل للأقسام، وليس كذلك، فإن النقل يعم جميع أنواع المجاز، فإن معناه تحويل اللفظ عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر»، ثم قال: «فالمجاز كله نقل للفظ عن موضعه الأول إلى معنى آخر» اهـ.

وأشار العلامة ابن قاسم العبادي إلى الرد على هذا الإيراد فقال: «إن المراد من النقل هنا المعنى اللغوي، ولا يرد وجود النقل بهذا المعنى في بقية الأقسام لأن المراد مجرد النقل، بخلاف بقية الأقسام لاشتمالها معه على الزيادة أو النقصان أو الاستعارة» اهـ. يريد بقوله هذا أننا كما يجوز لنا التجوز بالزيادة وغيرها، فإنه يجوز لنا التجوز بسبب آخر غير هذه المذكورة، فإن أي علاقة تربط بين المعنى القديم والجديد وتكون صالحة لاستدعاء أحدهما عند ذكر الآخر فهي المصحح للتجوز، وهذه العلاقة بما أنها تكاد تكون غير محصورة أو

(والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾)، وقُرِّبَ صِدقُ تعريفِ المجاز على ما ذُكر؛ بأنه استعمل نفيَ مِثل المثل في نفي المثل، وسؤالَ القرية فى سؤال أهلها.

(والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان)، نقل إليه عن حقيقته وهي المكان المطمئن من الأرض تقضى فيه الحاجة بحيث لا يتبادر منه عرفاً إلا الخارج.

(والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾) أي يسقط، فشبه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجماد، والمجاز المبني على التشبيه يسمى استعارة[١].

الحاشية ———

=

عديدة، فإننا نطلق على المجاز القائم عليها اسم المجاز بالنقل، وهذا رد سديد على ما وجهه الحطاب. فتدبر.

(١) فائدة مهمة: نُسِبَ إنكار المجاز في اللغة إلى أبي إسحق الأسفراييني وأبي علي الفارسي وهذه نسبة غلط، ولا دليل عليها، فقد ثبت أنهما يقولان به.

ونُسِبَ إنكار المجاز في القرآن قبل ابن تيمية إلى:

١- أبي داود الظاهري.

٢- ابنه محمد.

٣- الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وجمهور أصحابه على الثانية وعلى تضعيف الأولى.

الحاشية ـــــــ

=

٤- ابن خويز منداد، وقد حمل عليه ابن حزم وعلى أمثاله حملة عنيفة وسخر منه ومن عقله الذي زعم أن للحجارة عقلا / الإحكام [٤-٥٤٢]، يعني قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾، زعم أن للحجارة عقلا!!

٥- أبي الحسن الجزري، وأبي عبدالله ابن حامد، وأبي الفضل التميمي، وابن القاص الشافعي، ولم يبين أحد منهم علة الانكار، فلا اعتداد بقولهم.

٦- ذكر ابن تيمية أن المنذر بن سعيد كتب رسالة في إنكار المجاز، وتبعه ابن القيم في هذا، ويبدو أنهما لم يَرَيَا هذا الكتاب، فتبقى دعوى بلا برهان.

احتج داود بحجتين:

الأولى: كون المجاز كذبا لأنه يجوز نفيه.

الثانية: جواز أن يطلق على الله تعالى أنه متجوز أي قائل بالمجاز. وهاتان الحجتان ساقطتان.

«إن ظاهرة إنكار المجاز في اللغة وفي القرآن العظيم إنما هي مجرد شبهة كتب لها الشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح» اهـ. باختصار من كتاب (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع)، تأليف: عبد العظيم بن إبراهيم بن محمد المطعني.

وقوله: (كتب لها الشهرة)، أي في هذا الزمان؛ لعموم أهل البدعة فيه، أما في غيره فلا انتشار لها. وأكثر من تحمَّس لهذه الدعوى هم المجسمة من أتباع ابن تيمية؛ لأنهم يستعينون بهذا الإنكار على تقوية مذهبهم في إثبات الجسمية لله – تعالى – وتشبيهه بخلقه – تعالى الله عن ذلك –.

باب الأمر

وحده استدعاء فعل واجب ... بالقول ممن كان دون الطالب
بصيغة افعل فالوجوب حققا ... حيث القرينة انتفت وأطلقا
لا مع دليل دلنا شرعا على ... إباحة في الفعل أو ندب فلا
بل صرفه عن الوجوب حتما ... بحمله على المراد منهما
ولم يفد فورا ولا تكرارا ... إن لم يرد ما يقتضي التكرارا

(والأمر[1] استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب) فإن كان الاستدعاء من المساوي سُمي التماساً، ومن الأعلى سمي سؤالاً، وإن لم

الحاشية

(١) قال الشيخ شارح النظم: «واعلم أن لفظ (أ م ر) المنتظم من هذه الأحرف المسماة بألف ميم راء، حقيقة في القول المخصوص الدال على اقتضاء فعل معبر عنه بلفظ افعل» اهـ.

وليس المقصود صيغة افعل على وجه الخصوص، وإلا فإنه يخرج منها صيغة الأمر من الفعل الرباعي والخماسي وغيرهما، إذن المقصود هو صيغة الأمر من الأفعال كيفما كانت الصيغة.

وها هنا أمران اختلف في اشتراطهما في الأمر لكي يسمى أمرا:

الأول: العلو، وهو أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور.

الثاني: الاستعلاء، وهو أن يجعل الآمر نفسه عاليا بتكبر أو غيره، فهو قد يكون عاليا في نفسه وقد لا يكون. فالعلو صفة للآمر والاستعلاء صفة للكلام.

الحاشية ــــــــ

=

والأصح أن العلو ليس بشرط في الأمر، لأن الأمر لا يتعلق مباشرة برتبة الآمر بل هو صيغة كلامية أوّلا، يحكم عليها لنفسها أنها أمر أو لا، فقد يُتَصوَّر أن يأمر الأدنى الأعلى، ولكن هذا قبيح عقلا، كأن يأمر الابن أباه أو التلميذ أستاذه.

وعند بعض لا يعتبر فيه استعلاء أيضاً، والصحيح اعتبار الاستعلاء، وظاهر كلام المصنف أنه يعتبر العلو كما يفهم من قوله: «ممن هو دونه».

وأما مدلول صيغة الأمر، فاختلف فيها اختلافا كبيرا، وتعددت فيها الآراء والأقوال، فالجمهور على أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها. وهذا ما اختاره المصنف بدليل قوله الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب. أي هذا هو الأمر الحقيقي لأن التعريف للحقيقة لا للمجاز.

ومن المفيد الاطلاع على بعض المذاهب الأخرى في هذه المسألة، ففي فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: «أن كثيرا قالوا إن صيغة الأمر حقيقة في الندب، وهو أحد قولي الإمام الشافعي، وروي عن الإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي أن الصيغة موضوعة لمعنى مشترك بين الوجوب والندب، وهو الاقتضاء حتما كان أو ندبا، وفي قول للإمام الشافعي أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب، وتوقف كثيرون في هذه المسألة بمعنى أنهم لا يعرفون هل هي حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في غيرهما، وفي المسألة أقوال أخرى.

فائدة:

هل صيغة الأمر تقتضي من المكلف أن يفعل المأمور به أكثر من مرة، وهل تقتضي كذلك أن يوقع المكلف الفعل فور سماع الأمر؟

يكن على سبيل الوجوب بأن جوز الترك؛ فظاهره بأنه ليس بأمر؛ أي في الحقيقة **(وصيغته)** الدالة عليه **(افعل)**، نحو اضرِب وأكرم واشرب، **(وهى عند الإطلاق والتجرد عن القرينة)** الصارفة عن طلب الفعل **(تحمل عليه)** أي على الوجوب، أقيموا الصلاة **(إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة)** فيحمل عليه؛ أي على الندب أو الإباحة، مثال الندب: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ ، ومثال الإباحة: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ ، وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد.

الحاشية

=

هذا هو المعبر عنه بالتكرار والفور، فأما التكرار فواضح أن صيغة الأمر لا تفيده بصرف النظر عن القرائن، فلو قال الأستاذ لتلميذه اقرأ الدرس، ولم يقترن هذا الأمر بأي قرينة دالة على التخصيص بوقت أو هيئة أو غيرهما، فإنه يخرج عن عهدة الأمر إذا قرأه مرة واحدة، ولا يجوز للأستاذ عندها أن يعاقبه لأنه لم يقرأه أكثر من مرة.

وهذا الكلام لا يعني أن صيغة الأمر تقتضي المرة، أي أن يفعل المكلف المأمور به مرة واحدة فقط؛ لأن هذا يستلزم أنه إذا فعله أكثر من مرة يجوز للآمر أن يعاقبه، وهذا باطل. فهو لا يقتضي التكرار ولا المرة، ولكن المرة ضرورية لتحقيق ماهية المأمور به، فهي لذلك واجبة.

وأما الفور فظاهر أنه لا يوجد في صيغة افعل دلالة على الزمان، أي على زمان الفعل، فهي لا تعني افعل فورا بعد سماعك للأمر، ولا تعني أيضا افعل بعد انقضاء زمان على سماعك للأمر. وعلى هذا فالأمر لا يقتضي الفور ولا التراخي، ولا يقتضي التكرار ولا المرة.

(ولا يقتضي[١] **التكرار على الصحيح)** لأن ما قُصِد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة، والأصل براءةُ الذمة مما زاد عليه[٢] **(إلا إذا دل الدليل على قصد التكرار)** فيعمل به كالأمر بالصلوات الخمس والأمرِ بصوم رمضان، ومقابل الصحيح أنه يقتضي[٣] التكرار فيستوعبُ المأمورُ بالمطلوبِ ما يمكنه من زمان العمر حيث لا بيان لأمد المأمور به؛ لانتفاء مرجِّحٍ بعضه على بعض.

(ولا يقتضي الفور) لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأول دون الزمان الثاني[٤]، وقيل: يقتضي الفور، وعلى ذلك يحمل قول من قال: «إنه يقتضي التكرار».

الحاشية

(١) في نسخة الحطاب: (تقتضي)، أي: صيغة الأمر.

(٢) قال العبادي هنا: «وفي هذا الدليل بحث، لأن حاصله مع التأمل مصادرة على المطلوب، لأن حاصله أن المقصود تحصيل المأمور به مطلقا، والخصم يمنع ذلك ويدعي أن المقصود تحصيله متكررا، فتأمله» اهـ.

والحق أن هذا الاعتراض ليس بشيء لأن الأصل أن الأمر طلب فعلٍ، وهذا الفعل غير مرتبط بزمان ولا عدد، بل المقصود من الطلب هو تحصيل الفعل فقط، ولا دليل فيه على عدد مرات تحصيله، هذا هو المفهوم عقلا وبداهة من مجرد الطلب، وللمصنف أن يتمسك بهذا الأصل، ويطالب من زاد عليه بالدليل على ما يقول، وليس للخصم أن يمنع دلالة الصيغة على ما ذكرنا؛ لأنها دلالة ظاهرة، بل يطالب هو بالدليل على قوله بأن المقصود تحصيله متكرراً.

(٣) في نسخة الحطاب: (تقتضي).

(٤) قال العبادي هنا: «ولا يخفى ما في هذا الدليل من المصادرة»، وللرد عليه انظر الحاشية السابقة.

والأمر بالفعل المهمِّ المنحتم — أمر به وبالـذي بـه يتم
كالأمر بالصلاة أمر بالوضو — وكل شيء بالصلاة يفرض
وحيثما إن جيء بالمطلوب — يخرج به عن عهدة الوجوب

(والأمر بإيجاد الفعل أمرٌ به وبما لا يتم الفعلُ إلا به كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية إليها[1]**)** فإن الصلاة لا تصح بدون الطهارة، **(وإذا فُعِل)** بالبناء للمفعول؛ أي المأمور به **(يخرج المأمور عن العهدة)**، أي عهدة الأمر، ويتصف الفعل بالإجزاء.

الحاشية

(١) هذه المسالة قد يترجمون لها بقولهم: «ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب»، أو هي تعود اليها، وقد كثر الكلام في هذه المسألة، فقال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي: «الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب إلا به، واجب» اهـ. والواجب المطلق هو المطلوب لذاته كما قال السعد: «المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة إلى الإحرام، ونحوه من الشرائط» اهـ. وأما الواجب المقيد فهو ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة إلى الاستطاعة كما قال السعد التفتازاني. وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو إن كان شرط صحة واجب، وإن كان شرط وجوب فغير واجب، فإذا أمر الشارع بتحصيل فعل معين، فإن كان لا يصح هذا الفعل إلا بتحصيل شرط صحة له، فشرط الصحة هذا واجب، وإن كان هذا الفعل لا يجب إلا إذا حصل سببه، فيعود الكلام في السبب إما أن يكون واجبا لذاته أو لا، ويعود الكلام فيهما أيضا.

(الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل)

والمؤمنون فى خطاب اللـه | قد دخلوا إلا الصبي والساهي
وذا الجنون كلهم لم يدخلوا | والكافرون فى الخطاب دخلوا
في سائر الفـروع للشـــريعة | وفي الـــذي بدونه مـمنوعة
وذلـك الإســـلام فالفروع | تصحيحها بـدونه مـــمنوعُ

هذه ترجمة.

(يدخل في خطاب الله[١]، المؤمنون) وسيأتي الكلام في دخول الكفار (وأما الساهي والصبي[٢] والمجنون فهم غيرُ داخلين[٣]) لانتفاء التكليف عنهم[٤]، ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه بجبر خللِ السهو، كقضاء ما فاته من الصلاة، وضمان ما أتلفه من المال.

الحاشية

(١) معنى الدخول في خطاب الله تعالى: التكليف.

(٢) الصبي لا يدخل في الخطاب وإن كان مميزاً.

(٣) في شرح الحطاب زيادة: في الخطاب.

(٤) التكليف له تعريفان عند الأصوليين، الأول إلزام ما فيه كلفة، ويدخل فيه الواجب والحرام فقط. والثاني طلب ما فيه كلفة ويضاف إلى الواجب والحرام المندوبُ والمكروهُ.

(والكفار مخاطبون بفروع الشرائع(١) **وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام**(٢)**؛ لقوله تعالى)** حكايةً عن الكفار: (﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾).

الحاشية

(١) في شرح الحطاب: (الشريعة)، ومعلوم أنه على الأول - بالجمع - يكون هذا الأصل صادقا على كل الأديان السماوية، أما على الثاني فهو ظاهر في الشريعة الإسلامية، محتمل لغيرها، بناء على اعتبار (أل) للعهد أو للجنس.

(٢) وأما تكليف الكفار فهو جائز عقلا، وقد ورد الشرع بإثباته، فهم مخاطبون بها، وأما جوازها عقلا فلأنه لا يترتب عليها محال، وهي ليست من التكليف بما لا يطاق بدليل أنهم يستطيعون الإتيان بها إذا أسلموا، فالإسلام شرط صحة لها، فبالإضافة إلى أنه واجب بذاته، فهو أيضا واجب لغيره من الواجبات التي هو شرط صحة أيضا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو إن كان شرط صحة فهو واجب، واحتج من قال إنهم لا يخاطبون بها بأنهم في حال كفرهم لا يصح تكليفهم بالأوامر، لأن توجه الأمر إما في حالة الكفر أو بعده والأول باطل، لامتناع صحة المأمور به، والثاني أيضا باطل لأنه لا قضاء بعده.

كذا وضحه الإمام الأصفهاني في شرح المختصر. والجواب ظاهر مما سبق، فالكافر مأمور بالإتيان بما يوصله إلى أداء الصلاة، فهو مأمور بالأداء وبما هو طريق إلى ذلك الأداء، فهو مع كونه مأمورا بالصلاة وهي من الفروع فهو أيضا مأمور بالإتيان بما لا تصح الصلاة إلا به وهو الايمان. وأما أنه لا قضاء على الكافر، فالقضاء قد أسقطه الشارع عنهم ترغيبا لهم بالإسلام. وهذا يتم توضيحه بمثال الصلاة مع الوضوء، فالصلاة لا تتم إلا بالوضوء، والمكلف مأمور أصالة بالصلاة، والوضوء ليس واجبا لذاته بل للصلاة. والفرق أن الفروع واجبة لذاتها ولغيرها.

قال البدخشي: «المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد، لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، والخلاف إنما هو في الخطاب بوجوب الأداء في الدنيا» اهـ.

وفائدة خطابهم بها عقابُهم عليها؛ إذ لا تصح منهم حالة الكفر لتوقفِها على النية المتوقفةِ على الإسلام، ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيباً فيه.

(**والأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده**[1]) فإذا قال له: «اسكن» كان ناهياً له عن التحرك، أو «لا تتحرك» كان آمراً له بالسكون.

الحاشية

(١) إذا كان للشيء ضد واحد بحيث لا يمكنك أن تنفك عن أحدهما إلا إذا ارتبطت بالآخر فإذا أمر الشارع بفعل أحدهما وجب عليك أن لا تفعل ضده، وهذا مثاله الحركة والسكون، فإنك إذا أردت أن لا تتحرك وجب عليك أن تسكن، وعكسه صحيح، أما الفعل الذي له أضداد عديدة، فإذا أمرك الشارع بفعله وجب عليك أن تترك كل أضداده وإذا أمرك بتركه وجب عليك أن تفعل بعض أضداده، وذلك مثل الاستلقاء، فإذا قال لك لا تستلق وجب عليك أن تفعل غيره نحو الجلوس أو القعود أو الوقوف أو المشي أو غيرها من الأضداد. أما إذا قال لك استلق فقد وجب عليك ترك كل هذه الأضداد وفعل الاستلقاء فقط.

قال صدر الشريعة في التوضيح: «إذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء إن فوت المقصود بالأمر؛ ففعلُ الضِّد يكون حراما، وإن لم يفوته يكون فعله مكروهاً، وإذا نهي عن الشيء؛ فعدمُ ضده إن فوت المقصود بالنهي؛ ففِعلُ الضد يكون واجبا، وإن لم يفوته ففِعله يكون سنةً مؤكدة، فالحاصل أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي، وإذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته، وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي، فإن مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة، ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة» اهـ.

باب النهي

تعريفه استدعاء أمر قد وجب بالقول ممن كان دون من طلب
وأمرنا بالشيء نهـي مانـع من ضده والـعكس أيضا واقع
وصيغة الأمر التي مضت ترد والقصد منها أن يباح ما وجد
كما أتت والقصد منها التسوية كذا لتهديد وتكوين هِيَه

(والنهي استدعاء) أي طلب **(الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب[1])** على وِزان ما تقدم.

الحاشية

(١) يشترط بالنهي الاستعلاء كالأمر، وأما العلو ففيه خلاف كما سبق بيانه في الأمر أيضا، والأصح عدم اشتراطه. وأما الفور والتكرار فالمشهور عند عامة الأصوليين أنه يفيدهما، قال الإمام الحطاب في شرحه: «النهي مقتض للفور والتكرار فيجب الانتهاء في الحال واستمرار الكف في جميع الأزمان» اهـ. وقال الأصفهاني في شرح المنهاج: «والمشهور أن النهي يفيد التكرار» اهـ. وكذا المشهور أنه يفيد الفور.

وقد يقال إن النهي لا يفيد الفور ولا التكرار، ولذلك قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في غاية الوصول: «(وقضيته - أي قضية النهي - الدوام) على الكف، لأن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الأوقات، لا يخصونه بشيء منها (ما لم يقيد بغيره في الأصح)» اهـ. أي إن الدوام على الكف هو المستفاد من النهي، وهذا الدوام لا يتم إلا بأن يكف المكلف عن المنهي عنه من أول وقت سماعه للأمر، وهذا لا يعني أن النهي يفيد الفور، بل إن مقتضَى النهي لا يمكن تنفيذه إلا بالفور، كما قلنا إن الأمر لا يفيد المرة ولكن

الحاشية ــــــــ

=

المرة لازمة وضرورية له، وكذلك فلا يفيد النهي الفور ولكن الفور ضروري له، وقد يجوز إطلاق الفور على أنه مستفاد من النهي على سبيل التسامح.

وأما التكرار، فمعنى أنْ تكرِّر أمرا هو أن تفعله أكثر من مرة، ولا يمكنك أن تفعل الشيء أكثر من مرة إلا أن تنتهي من فعله المرة الأولى، ولكن هذا الانتهاء من القيام بمقتضى النهي لا يتصور، لأن المقصود من النهي كما ذكره الشيخ زكرياء الدوام، ومجرد الدوام هو أمر واحد، وإذا أريد له أن يتكرر فلا بد أن ينقطع ليبدأ من جديد به، ولكن إذا انقطع بطل كونه دواما، فتحصَّل من هذا أن النهي لا يفيد التكرار أيضا، لأن المقصود من عدم شرب الخمر هو عدم فعله بالمرة، لا عدم شربها يوما ما أو زمانا ما، حتى يجوز تصور إمكان التكرار. ولكن قد يشكل على هذا أن المكلف إذا كف عن فعل ما زمانا ما، ثم تلبس به في الزمان التالي، فهل يقال إنه لا يثاب على الكف الحاصل في الزمان الأول، الظاهر أنه يثاب عليه، وعليه فهذا القيل ليس صحيحا، ويبقى الظاهر هو قول الجمهور، وإذا ثبت أنه لا يثاب على الترك الأول فيكون قويا، والله أعلم. وقد يجاب بأن الثواب وإن وقع فلا يقع على أنه فعل ما هو الواجب عليه، بل يثاب على أنه تلبس بفعل آخر جائز أو واجب لغرض الابتعاد عن الفعل المحرم، فالحاصل أن الثواب متوجه على الفعل الذي تلبس به لا للانتهاء عن المنهي عنه زمانا ما. وهو جواب جيد.

(ويدل) النهي المطلق شرعا **(على فساد**[1] **المنهي عنه)** في العبادات، سواء أنهي عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها، أو لأمر لازم لها كصوم يوم النحر والصلاة فى الأوقات المكروهة.

الحاشية

(١) النهي والفساد، هل بينهما تلازم بحيث أن كل منهي عنه فهو فاسد أي باطل، أو يمكن أن ينهى عن شيء لا يكون باطلا؟ هذا هو الأصل.

لو نظرنا في هذه المسألة لرأينا أنه لا يوجد تلازم عقلي بين مطلق النهي والفساد، أي بين قولنا لا تفعل وقولنا هذا باطل مخالف للأمر الأصلي، لأنه يجوز عقلا أن يكون الأمر صحيحا، ولكن منهيا عنه، فكل من الأمر والصحة يرد على جهة معينة، فلا يقع التناقض إذا كان الشيء منهيا عنه وصحيحا؛ لأنه حقق الشروط والأركان المعتبرة فيه شرعا، وذلك لجواز ورود النهي لأمر خارجي لا ذاتي، ومثال هذا النهي عن البيع من وقت النداء إلى صلاة الجمعة، فالبيع حرام فيه مع أنه صحيح، فهنا وقع النهي عن البيع في هذا الوقت المخصوص لأنه يؤدي إلى إهمال واجب لذاته، والبيع في أصله جائز، فهل يجوز إهمال الواجب لذاته من أجل جائز؟

قال شارح النظم: «ويدل النهي المطلق على فساد المنهي عنه شرعاً على الأصح عند الشافعية والمالكية سواء كان المنهي عنه من العبادات أو من المعاملات» اهـ. وهذا صحيح؛ لأن المراد منه النهي المتوجه على ذات الفعل أو على لازمه الذي لا ينفك عنه أو على جزئه، ولا يعارض ما ذكرناه سابقاً.

والتحقيق في المسألة أن النهي إذا كان متوجها على ذات الفعل لا للازم أو شرط أو جزء، فإن العقل يحكم أن الفعل فاسد غير معتد به شرعا، وإلا فإن حكم العقل أو الشرع بأن الفعل معتد به، فإنه يعلم أن النهي غير متوجه على ذات الفعل.

وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد كما فى بيع الحصاة، أو لأمر داخل فيه كما في بيع الملاقيح، أو لأمر خارجٍ عنه لازم له كما فى بيع درهم بدرهمين، فإن كان غيرَ لازم كالوضوء بالماء المغصوب مثلاً وكالبيع وقت نداء الجمعة؛ لم يدل على الفساد خلافاً لما يُفهم من كلام المصنف.

(وترد صيغة الأمر والمراد به) أي بالأمر **(الإباحة)** كما تقدم، **(أو التهديد)** نحو: ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ **(أو التسوية)** نحو: ﴿ فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ ﴾ **(أو التكوين)** نحو: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً ﴾[1].

الحاشية ـــــــ

=

وقد وضح صاحب فواتح الرحموت مذهب السادة الأحناف فقال ما حاصله: النهي في الحسيات كالغيبة والكفر وسائر العقائد الباطلة يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي البطلان، والحكم بالفساد هنا ليس علته نفس الشيء بل هو القبح الذاتي للمنهي عنه. والنهي في الشرعيات يدل على فساد أمر خارج وصفا كان أو مجاورا، لأن النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكنا واقعا بالإيقاع، ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزمه ألا يكون مشروعا أصلا، فيؤخذ بما يوجب النهي دون مقتضى النهي.

(١) وتدل صيغة الأمر أيضا على الكراهة والندب والوجوب والحرمة، وأما دلالتا على التهديد أو التسوية أو التكوين وغير ذلك فإنها تكون بأمر خارج عن نفس الصيغة من القرائن الأخرى. وهذا ا يريده الأصوليون عندما يقولون إن صيغة الأمر تدل على الوجوب إذا تجردت عن القرائن.

باب العام

وحده لفظ يعم أكثرا | من واحد من غير ما حصرٍ يُرَى
من قولهم عممتهم بما معي | ولتنحصر ألفاظه في أربع

(**وأما العام**[١] **فهو ما عم شيئين فصاعداً**) من غير حصر. (**من قوله: عممتُ زيدا أو عمرا بالعطاء، وعممت جميع الناس العطاء**) أي: شملتُهم به.

الحاشية ـــــ

=

قال ابن بَرهان: «صيغة الأمر إذا وردت متجردة عن القرائن دلت على الوجوب عند الفقهاء وتابعهم على ذلك أبو اسحق البصري من المعتزلة والأستاذ أبو إسحق الاسفراييني قدس الله روحه.

وذهب عبد الجبار بن أحمد إلى أنها إذا وردت متجردة عن القرائن دلت على إرادة الامتثال ولا دلالة فيها على العقاب عند الترك.

وذهب الإمام أبو المعالي إلى أنها تدل على الطلب المطلق وليس فيها دلالة على العقاب.

وذهبت طائفة من المعتزلة الى أنها تدل على الندب، وقال آخرون هي على الاباحة» اهـ.

(١) العام هو كما ذكر، والتعريف المذكور يشمل العام اللفظي والعام الذهني أو العقلي، أي يشتمل على اللفظ الذي يقال له عام، وعلى المفهوم العقلي الذي يقال له عام. والعام لا يوجد إلا في هذين القسمين، أما في العالم الخارجي فلا يوجد عام. والمقصود هنا هو اللفظ العام فهذا هو المناسب لعلم الأصول، واللفظ العام يتناول شيئين فصاعدا دفعة واحدة من غير حصر؛ أي ضبط وتعيين المقدار وإن كان في الواقع محصورا بالجنس. وقد تعددت تعريفات العام عند العلماء، ومن أحسن ما قيل فيه هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة.

ففي العامِّ شمول[١].

(**وألفاظه**[٢]) الموضوعة له (**أربعة**)[٣]:

الحاشية ـــــــ

=

قال الشيخ زكرياء الأنصاري: «الأصح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، وقيل من عوارضهما معا، وصححه ابن الحاجب حقيقة، فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما، وقيل مشتركا لفظيا فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة، ذهنيا كان كمعنى الإنسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما يقال الإنسان يعم الرجل والمرأة، وعم المطر والخصب، فالعموم شمول أمر لمتعدد وقيل بعروض العموم في المعنى الذهني حقيقة دون الخارجي لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلا في محل غيرهما في آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي، وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضا» اهـ.

(١) الشمول هنا استغراقي.

(٢) أي مجموع أنواع ألفاظ العموم المفهوم من العام الموضوعة لمعنى يتحقق هو باستعمالها فيه.

(٣) قوله: (أربعة)، هي في الحقيقة ليست أربعة فقط، بل أكثر، وقيدها هنا بأربعة مراعاة للمبتدئ فإن الضبط أسهلُ عليه وأمنعُ لانتشار فكره المشوَّش.

فائدة:

ذكرها الإمام العلامة شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في كتابه «غاية الوصول شرح لب الأصول»، قال: «(ومدلوله) أي العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية أي محكوم فيه على كل فرد) فرد (مطابقة إثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا، نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم، لأنه في قوة قضايا بعدد أفراده، أي جاء فلان وجاء فلان

الجـــمع والـفـــــرد المعرفان بالـلام كالكـافر والإنـسـان

وكل مـبهـم مـن الأسماء من ذاك ما للشرط من جزاء

ولفظ من في عاقل ولفظ ما في غـيـره ولفـظ أي فيهما

ولفظ أين وهـو للمكان كذا متى الموضـوع للزمان

ولفظ لا في النكرات ثم ما في لفظ من أتى بها مستفهما

ثم العموم أبطـلت دعواه في الفعل بل وما جرى مجراه

(الاسم الواحد المعرف بالألف واللام[١]**)** نحو: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾، **(واسم الجمع المعرف باللام)** نحو: ﴿ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ ، **(والأسماء المبهمة كمن فيمن يعقل)** كمن دخل داري فهو آمن، **(و«ما» في ما لا يعقل)** نحو ما جاءني منك أخذته، **(وأي)** استفهامية أو شرطية أو موصولة **(في الجميع)** أي مَن يعقل وما لا يعقل، نحو: أيُّ عبيدى جاءك أحسن إليه، ونحو: أيّ الأشياء أردتَ أعطيتُكه، **(و«أين» في المكان)** نحو: أينما تكن أكن معك، **(و«متى» في الزمان)** نحو متى شئت جئتُك، **(وما في الاستفهام)** نحو ما عندك؟ **(والجزاء)** نحو ما تعمل تُجزَ به، وفي نسخة: **(والخبر)** بدلَ «الجزاء» نحو: علمتُ ما

الحاشية ــــــ

=

وهكذا فيما مر إلى آخره، وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة، فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة» اهـ. وبهذا ينحل الإشكال الذي أورده القرافي، فتفكر.

(١) أو باللام؛ على الخلاف المشهور عند النحويين.

علمتَ، **(وغيره)** كالخبر على النسخة الأولى والجزاء على الثانية، **(ولا فى النكرات**[١]**)** نحو لا رجلَ فى الدار.

(والعموم من صفات النطق[٢]**، ولا يجوز دعوى العموم فى غيره من الفعل وما يجرى مجراه**[٣]**)**، كما في جمعه عليه السلام بين الصلاتين في السفر، رواه البخاري، فإنه لا يعم السفر الطويل والقصير، فإنه إنما يقع فى

الحاشية

(١) هذا هو النوع الرابع، وفي حال كون (لا) داخلة على النكرات؛ فإن النكرات تكون دالة على العموم، وهذه التركيبة تدل على العموم إذا كانت (لا) نافية للجنس، وفيما عداها احتمال.

(٢) الاتفاق واقع على أن النطق يتصف بالعموم، والأصح أن المعاني تتصف بالعموم أيضا، والصحيح عدم اتصاف الفعل بالعموم، وسوف يأتي توضيح هذا في باب الأفعال.

وها هنا مسألة: هل يتصور العموم في الأحكام حتى يقال حكم قطع يد السارق عام، مثلا، أنكره القاضي وأثبته الجويني وابن القشيري، والأصل في هذه المسألة أن الحكم إن رجع إلى قول فهو عام، كما لو قلنا: السارق تقطع يده، وإن رجع إلى وصف يرجع إلى الذات لم يتصور العموم لما تقدم في الأفعال.

(٣) هذه قاعدة كثيرة الفوائد عميمة العوائد، ومن القواعد المهمة، وهي في الحقيقة تتفرع عن قوله: وأما العام فهو ما عم ... إلخ، فإنه يلزم من هذا الكلام أن ما لا يعم اثنين فصاعدا فهو ليس بعام، وهكذا ينتج أن الفعل أي مطلق فعل معين، لا يدل على عموم لأنه لا يشمل إلا نفسه، ونستطيع أن نصوغ هذا المعنى بما يلي: (الفعل لا عموم له).

=

وكما أن الفعل لا يدل على العموم، فعدم الفعل أيضا لا يدل على انتفاء المفعول أي منعه لا من حيث الثبوت ولا من حيث الأزمان، فعدم فعل الرسول لا يفهم منه أن الفعل حرام أو مكروه، بل الكراهة تفهم من أمر آخر.

وقد وقع الكثير من الناس في هذا الزمان في بلايا واعتراضات على العلماء في كثير من الأمور، بسبب ظنهم أن عدم فعل الرسول عليه السلام لأمرٍ ما يدل على حرمته، فصاروا يمنعون كثيرا من صور الذكر التي اصطلح عليها بعض العلماء أو المتعبدين من الصوفية أو من غيرهم، وغير ذلك كرفض بعض الأذكار، حتى ارتقى بهم الحال إلى رفض بعض العلوم كعلم الكلام بحجة أن الرسول لم يعلم أصحابه هذا العلم!! وكذا رأيت من يرفض علم الفقه علماً مرتباً ومسائلَ مبوبةً لنفس السبب!! فوقع هؤلاء في الإثم والفهم الغلط، كلُّ هذا من استبدادهم برأيهم وعدم احترامهم لأفهام العلماء وعدم التفاتهم لما يقولونه وهم الذين أمرنا الله تعالى في كتابه العزيز باتباعهم وسؤالهم عن أمور الدين والالتزام به.

* ملاحظة:

إذا رؤي الرسول صلى الله عليه وسلم يشرب وهو جالس أو إذا ذُكِرَ أنه عليه الصلاة والسلام واصَل صيامه، أو أنه لبس البرود اليمانية المخططة أو غير ذلك من الأفعال، فلا يجوز أن نقول إن هذه الأفعال لمجرد أن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلها فهي واجبة في حق المسلمين جميعاً، بل الحق أننا لا يمكن أن نستنبط من مجرد فعله عليه السلام إلا أن ما فعله جائز، هذا هو ما نتيقن منه، أما أنه مستحب أو واجب فيحتاج إلى دليلٍ غير مجرد فعله، أي يحتاج إلى دليل قولي أو ما يقوم مقامه من تكرارٍ للفعل بصورة يُفهم منها معنى

واحد منهما، وكما فى قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار، رواه النسائي عن الحسن مرسلاً، فإنه لا يعمُّ كل جار لاحتمال خصوصيةٍ فى ذلك الجار.

** ** ** ** **

الحاشية ــــــ

=

معين كالاستحباب ونحوه، وكذا إذا ورد أن الرسول شرب واقفاً فلا يجوز أن يفهم منه أن الأصل أن يشرب المسلم واقفاً، لعدم دلالة الفعل على ذلك التعميم، بل هو يحتاج في إثباته إلى أمر آخر كما ذكرنا.

باب الخاص

والخاص لفظ لا يعم أكثرا | من واحد أو عم مع حصر جرى
والقصد بالتخصيص حيثما حصل | تمييز بعض جملة فيها حصل
وما به التخصيص إما متصل | كما سيأتي آنفا أو منفصل

(والخاص يقابل العام) فيقال فيه: ما لا يتناول شيئين فصاعداً من غير حصر نحو رجل ورجلين وثلاثة رجال.

(والتخصيص: تمييز بعض الجملة[1]) أي إخراجه، كإخراج المعاهدين من قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

(وهو[2] ينقسم إلى متصل ومنفصل):

الحاشية

(١) الجملة المقصود منها هنا مجموع أمور مدلولة للفظ عام أو غيره بطريق المنطوق أو المفهوم. والمقصود بالتمييز: الدلالة قبل وقت العمل على خروج بعض الجملة عن حكمها، أو يقال: التخصيص هو تمييز بعض العام أي الدلالة قبل الوقت على خروجه عن حكمه. لاحظ أنه إذا خرج بعد وقت العمل فإنه يصبح نسخا لا تخصيصا.

والأفضل أن يقال في تعريف التخصيص: هو إخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص.

(٢) الضمير عائد على محذوف تقديره المخصِّص، واعلم أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به.

والتخصيص معلوم من هذه الشريعة لا يخفى على من له أدنى تمسك بها، حتى قال الإمام العراقي: «ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع؛ أحدها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ ، فكل ما سميت أمّا من نسب أو رضاع وإن علت

فالشرط والتقييد بالوصف اتصل كذاك الاستثناء وغيرها انفصل

وحد الاستثناء مـا به خرج من الكلام بعض ما فيه اندرج

(**فالمتصل: الاستثناء**[١]) وسيأتي مثاله، (**والشرط**[٢]) نحو: أكرم بني تميم إن جاؤوك، أي الجائين منهم، (**والتقييد بالصفة**[٣]) نحو: أكرم بني تميم الفقهاءَ.

(**والاستثناء**[٤] **إخراج ما لولاه لدخل في الكلام**) نحو: جاء القوم إلا زيداً.

الحاشية ـــــــ

=

فهي حرام، ثانيها قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ ، ثالثها قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، ورابعها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

(١) قوله: «الاستثناء»، المرادُ: اللفظ الدال عليه.

(٢) في الحطاب: والتقييد بالشرط.

(٣) المراد بالصفة هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت وحال وغيرهما.

(٤) حاصل كلامه في تعريف الاستثناء أنه الدلالة على خروج شيء من حكم الكلام بإلا أو بأحد أخواتها، نحو عدا وخلا وحاشا وسوى، واعلم أن التعريف المذكور إنما هو للمتصل وهو الاستثناء الحقيقي، وهو ما يكون المستثنى فيه بعضَ المستثنى منه، وشرطه أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله في الكلام، أما نحو: (جاءني رجال إلا زيد) فإنه ليس باستثناء أيضا؛ إذ يمكن أن لا يكون متصلا، وأما الاستثناء المنقطع نحو قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ فهو مجاز، والحد إنما هو للحقيقة.

وشرطه أن لا يرى منفصلا　　ولم يكن مستغرقاً لما خلا
والنطق مع إسماع من بقربـه　　وقصده من قبل نطقه بــه
والأصل فيه أن مستـثناه　　من جنسه وجاء من سواه

(**وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء**[١]) نحو: «له عليّ عشرة إلا تسعة»، فلو قال: «إلا عشرة» لم يصح[٢] وتلزمه العشرة، (**ومن شرطه أن يكون متصلاً**[٣] **بالكلام**)، فلو قال جاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم «إلا زيداً» لم يصح.

(**ويجوز تقديم المستثنى**[٤] **على المستثنى منه**) نحو ما قام إلا زيداً أحدٌ، (**ويجوز الاستثناء من الجنس**) كما تقدم، (**ومن غيره**[٥]) نحو جاء القوم إلا الحميرَ.

الحاشية

(١) شرط الاستثناء ألا يكون مستغرقا نحو: (له علي عشرة إلا عشرة)، فإن كان مستغرقا فهو باطل بالاتفاق. ويجوز الاستثناء أيضا إذا كان المستثنى أقل مما بقي من المستثنى منه. واختلفوا إذا كان أكثر مما بقي منه، فمنع ذلك قوم، والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل.

(٢) قوله: (لم يصح) هنا لأنه أقر على نفسه بعشرة ثم استعمل وسيلة فاسدة للتراجع وهي الاستثناء المستغرق، فالمشهور أنه تلزمه عشرة.

(٣) الاتصال المعتبر هنا هو الاتصال العرفي، فلو سكت سكتة لطيفة ثم استثنى جاز.

(٤) في الحطاب: ويجوز تقديم الاستثناء. قال: أي المستثنى.

(٥) إذا كان الاستثناء من غير الجنس فيجوز، ولكنه ليس استثناء حقيقيا كما مر.

(والشرط) المخصِّص (يجوز أن يتقدم على المشروط[١])، نحو: إن جاؤوك بني تميم فأكرمهم.

الحاشية ـــــــ

=

فائدة:

الاستثناء من الإثبات نفي، وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور أنه إثبات، وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً، وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم، قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه؛ لا بالنفي ولا بالإثبات.

فائدة:

الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة فقط، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ ﴾، فذهب الشافعي وأصحابه إلى أنه يعود إلى جميعها ما لم يخصه دليل.

(١) في الحطاب: ويجوز أن يتقدم عن المشروط.

ويحمل المطلق مهما وُجِدا على الذي بالوصف منه قيدا
فمطلق التحرير في الإيمان مقيد في القــتـل بالإيمان
فيحمل المطلق في التحرير على الذي قيد في التـكفير

(والمقيد بالصفة[١] **يحمل عليه المطلق**[٢]**، كالرقبة قُيِّدت بالإيمان في بعض المواضع)** كما في كفارة القتل، **(وأطلقت في بعض المواضع)** كما في كفارة الظهار، **(فيحمل المطلق على المقيد)** احتياطاً[٣].

الحاشية

(١) التقييد بالصفة هو ثالث المخصصات المتصلة.

(٢) المطلق هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي، من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده، والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود. والمقيد هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها. والفرق بين العام والمطلق أن العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح اطلاق اسم العموم عليه باعتبار هذه الحيثية، والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كليٌّ يحكم فيه على كل فرد فرد، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد، بل على فرد شائع في أفراد يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة.

مثال المطلق قوله تعالى في كفارة الايمان: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ ، وكذا في كفارة الظهار: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ ، ومثال المقيد قوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾.

(٣) قال شارح النظم: «اعلم أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد، نُظِرَ:

- فإن اتحد حكمهما وسببهما وكانا مثبتين، كما لو قيل في الظهار أعتق رقبة، وقيل فيه أيضا أعتق رقبة مؤمنة، فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإن تقدم

الحاشية ـــــــ

=

عليه أو تأخر عنه لا عن وقت العمل فالراجح حمل المطلق عليه جمعا بين الدليلين، ويكون المقيد بيانا للمطلق أي دالا على أنه المراد منه.

- وإن اتحدا حكما وسببا وكانا منفيين يعني غير مثبتين أو منهيين نحو: (لا يجزئ عتق مكاتب، لا يجزئ عتق مكاتب كافر)، (لا تعتق مكاتبا، لا تعتق مكاتبا كافرا)، فالقائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيد النهي بالكافر، ومن لا يقول بحجية المفهوم يعمل بالإطلاق، والمسألة حينئذ من باب العام والخاص لكونه نكرة في سياق النفي لا من المطلق والمقيد كما توهم.

- وإن اتحد حكمهما وسببهما وكان أحدهما أمرا والآخر نهيا، كأن يقال: (أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة)، (أعتق رقبة مؤمنة، لا تعتق رقبة)، فيقيد المطلق بضد الصفة في المقيد ليجتمعا، فالمطلق في المثال الأول مقيد بالإيمان وفي الثاني مقيد بالكفر، وليس من حمل المطلق على المقيد.

- وإن اختلف السبب واتحد الحكم ففيه ثلاثة مذاهب، فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يحمل المطلق على المقيد في ذلك لاختلاف السبب، فيبقى المطلق على إطلاقه، وقيل يحمل عليه من جهة اللفظ بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع، ونقله الروياني تبعا للماوردي عن ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه، وقال إمامنا الشافعي رضي الله عنه: يحمل عليه من جهة القياس فلا بد من جامع بينهما كما في آيتي الظهار والقتل، وهو حرمة سببهما.

- وإن اختلف الحكم واتحد السبب كما في قوله تعالى في التيمم: ﴿ فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم ﴾، وفي الوضوء: ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ ، فإنه أطلق في

الحاشية ______

=

آية التيمم مسح اليدين وقيد في آية الوضوء غسل اليدين إلى المرفقين، وسببهما واحد وهو الحدث. فهي كالتي قبلها في الخلاف» اهـ.

فائدة هي كالتكملة لمسألة التخصيص:

قد ذكرنا فيما سبق أن التخصيص إما أن يكون بمتصل وقد مضى الكلام عليه، أو بمنفصل، وهذا ثلاثة أشياء؛ الأول الحِسُّ، فالحس يُدرَك به أمور يمكن أن تكون مخصصة للعام، وذلك كما في قوله تعالى إخبارا عن الريح المرسلة: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ ، فإنا ندرك بالمشاهدة ما لا تدمير فيه كالسموات والأرض. والثاني: العقل؛ فبالعقل يدرك الإنسان أمورا، وقد يكون في هذا مخصصا لأمر عامٍ، نحو قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾، فإنا ندرك بالضرورة العقلية أنه تعالى ليس خالقا لنفسه. والثالث: الدليل النقلي، وهذا هو ما ذكره المصنف.

وقد أحببنا أن نذكر هذه الفائدة هنا تمهيدا لما سيفصله المصنف فيما يلي من المخصصات المنفصلة وهي نص الكتاب والسنة، والإجماع والقياس.

ثم الكتاب بالكتاب خصصوا ... وسنة بسنة تخصص

وخصصوا بالسنة الكتابا ... وعكسه استعمل يكن صوابا

والذكر بالإجماع مخصوص[1] كما ... قد خص بالقياس كل منهما

(ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب[2]) نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾، خُصَّ بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ أي حِلٌّ لكم.

الحاشية

(١) قال شارح النظم: «قوله والذكر بالإجماع مخصوص أي وجوزوا تخصيص الذكر وهو القرآن العظيم فهو مخصوص به. مثاله كما في الأسنوي على منهاج البيضاوي: تنصيف حد القذف على العبد فإنه ثابت بالإجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾. فإن قيل: الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ، وفي عصره لا ينعقد. قلت: لا نسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك إجماع على التخصيص، ومعناه أن العلماء لم يخصصوا العام بنفس الإجماع، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر، ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص. اهـ. وهذا أعني تخصيص القرآن بالإجماع من زيادة الناظم على الأصل» اهـ.

(٢) قد ذكر الإمام الجويني هنا خمسا من المسائل المتعلقة بالتخصيص، وزاد عليه العمريطي في نظمه واحدة. والمعروف عند الأصوليين أكثر من ذلك، ولكنهما اقتصرا على ما هو مذكور للاختصار مراعاة للمبتدي.

(**وتخصيص الكتاب بالسنة**) كتخصيص قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ إلى آخره، الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».

(**وتخصيص السنة بالكتاب**) كتخصيص حديث الصحيحين: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» بقوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ ، وإن وردت السنة بالتيمم أيضا بعد نزول الآية.

(**وتخصيص السنة بالسنة**) كتخصيص حديث الصحيحين: «فيما سقت السماء العشر»، بحديثهما: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

(**وتخصيص النطق بالقياس. ونعني بالنطق قولَ الله تعالى وقولَ الرسول صلى الله عليه وسلم**)؛ لأن القياس يستند إلى نص من كتاب أو سنة، فكأنه المخصِّص[1].

** *** ** *** **

الحاشية

(١) مثال تخصيص الكتاب بالقياس، قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾، خص به عمومه الشامل للأمة بقوله تعالى: ﴿ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ ﴾، وخص عمومه أيضاً بالعبد المقيس على الأمة.

ومثال تخصيص السنة بالقياس، تخصيص قوله صلى الله عليه وسلم: «لَيُّ الواجد مَطْلٌ - أي مطله - يحل عرضه وعقوبته»، بغير الوالد مع ولده. أما هو فلا يحل عرضه ولا عقوبته قياسا على عدم خلافه الثابت بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ بالأولى.

باب المجمل والمبين

ما كان محتاجا إلى بـيـان ... فـمـجمل وضـابط البيان
إخراجه مـن حـالة الإشكال ... إلى الـتجـلي واتضاح الحـال
كالقرء وهـو واحـد الأقراء ... في الحيض والطـهـر من النساء
والنـص عـرفا كل لفظ وارد ... لم يُحتَـمَـل إلا لمعنى واحـد
كـقـد رأيت جعفرا وقيل ما ... تـأويـله تنـزيله فليُـعلمـا

(والمجمل[(١)] **ما يفتقر**[(٢)] **إلى البيان)** نحو: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، فإنه يحتمل الأطهار والحيض لاشتراك القُرء بين الحيض والطهر.

(والبيان[(٣)] **إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي**[(٤)]**)** أي الإيضاح، والمبيَّن هو النص.

الحاشية

(١) المجمل لغة مشتق من الجَمْل وهو الجمع والاختلاط، ومنه أجملت الشيء إذا جمعته، وعند الجمع يزول التمييز، من هنا استعملوا كلمة المجمل في علم الأصول للمعنى الاصطلاحي.

(٢) في الحطاب: والمجمل ما افتقر.

(٣) البيان من الفعل أبان، وأصله بان بمعنى ظهر واتضح، فالبيان لغة هو التوضيح، والمقصود به المصدر الذي هو التبيين الذي هو فِعْلُ المُبيِّن وهو الدليل.

(٤) المقصود من تعريف المجمل أنه لفظ يكون في معناه عدم اتضاح من حيثية معينة سنذكرها فيما يلي؛ فالبيان هو تعيين وتوضيح المعنى المقصود، فالبيان يكون بإزالة

(والنص[١] **ما لا يحتمل إلا معنى واحداً)** كزيداً في نحو: رأيت زيداً، **(وقيل: ما تأويله تنزيله)** نحو: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ فإنه بمجرد ما ينزل يُفهم معناه، **(وهو مشتق من مِنصَّة العروس وهو الكرسي)** لارتفاعه على غيره في فهم معناه من غير توقف.

الحاشية ـــــــ

=

الإشكال المذكور في التعريف. قال القرافي: «المجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا، إما بسبب اشتراك الوضع وهو المشترك، أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا، وقد يكون اللفظ مبينا من وجه كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾، فإنه مبين في الحق، مجمل في مقداره» اهـ. وقال الرازي: «المجمل في عرف الفقهاء ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه» اهـ.

فيترتب على هذا أن الإجمال هو عدم تمييز المعنى المراد من بين عدة معانٍ محتملة، ولذا لا يمكن العمل بالمجمل. وهذا هو الإشكال الموجود في المجمل.

(١) النص لفظ يطلق على أكثر من معنى، فيطلق ويراد به القطعة من الكلام، فتقول: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ نصٌّ أي من القرآن، والنص بهذا المعنى غير مراد في كلام المصنف.

والمراد به أن الكلمة إذا كانت تدل على معنى واحد دلالة أكيدة لا شك فيها بحيث إذا قرئت أُدرك المعنى المقصود منها، فهذه الكلمة تسمى نصا في هذا المعنى، فالنص هنا أطلقت لتدل على مستوى معين من مستويات قوة ووضوح الدلالة.

فالحاصل أن النص في عرف الأصوليين: كل لفظ لم يحتمل معنيين، بل لم يحتمل إلا معنى واحدا.

والظاهر الذي يفيد ما سُمِع ... معنى سوى المعنى الذي له وُضِع
كالأسد اسم واحد السباع ... وقد يرى للرجل الشجاع
والظاهر المذكور حيث أُشكِلا ... مفهومه فبالدليل أوِّلا
وصار بعد ذلك التأويل ... مقيدا في الاسم بالدليل

(**والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر**) كالأسد في رأيت اليوم أسداً، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس؛ لأن المعنى الحقيقي محتمل مرجوحاً[1] للرجل الشجاع بدله. فإن حُمِل اللفظ على الآخر سمي مؤولا، وإنما يُؤول بالدليل كما قال: (**ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمى ظاهرا[2] بالدليل**)، أي كما يسمى مؤولاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ ، ظاهره جمع يد، وذلك محال في حق الله تعالى، فصُرف إلى معنى القوة بالدليل العقلي القاطع[3].

الحاشية

(١) كلمة (مرجوحاً) زائدة في بعض النسخ. وهي حال من ضمير اسم المفعول. والمعنى - على زيادتها - أنّ المعنى الحقيقي في حالة المجاز يكون محتملاً، ولكن احتمال إرادته مرجوح، أي ضعيف جداً في إزاء إرادة الحقيقي. ولذلك؛ فإنّ حمل اللفظ على المعنى المجازي - وهو هنا الرجل الشجاع - يسمى مؤوّلاً، أي مصروفاً عن المعنى الحقيقي للمجازي للقرنية التي هي الدليل الدال على إرادة المجازيّ.

(٢) في الحطاب: ويسمى الظاهر بالدليل.

(٣) من المعلوم أن اللفظ إن كان يصح استخدامه للدلالة على أكثر من معنى، نحو كلمة عين تدل على معان منها المعهودة وعين الماء والجاسوس، فإن وجد

=

لفظ كهذا وهو موجود، واعتاد الناس أن يستعملوه في بعض هذه المعاني، أي أكثروا من استعماله ليدل على معنى معين من جملة المعاني التي يصح دلالته عليها، فإن هذا اللفظ يصير إذا أطلق تبادر إلى الذهن المعنى الذي غلب استعماله فيه، ولا يجزم الذهن بأن هذا المعنى هو المراد، لأنه لا دليل على ذلك، بل لكثرة استعماله في هذا المعنى يكون تبادر المعنى الغالب أسرع من غيره.

فمثل هذا اللفظ يسمى ظاهرا في المعنى الفلاني، محتملا للمعنى الآخر الذي يستعمل فيه بِقِلَّة أو بشكل أقل. هذا هو حقيقة اللفظ الظاهر. وعند إدراك حقيقته يتبين لنا سوء أفهام من يقول بأننا يجب أن نجزم مطلقا بالمعنى المتبادر إلى الذهن، فقولهم هذا باطل، يتبين بطلانه بإدراك حقيقة الظاهر.

فالصواب أن ننظر في اللفظ وفي القرائن المحيطة به، هل القرائن تدعم إرادة المعنى الغالب استعماله فيه أم لا؟ فإن دعمت حملناه عليه، وجزمنا بأنه هو المراد، وإن كانت القرائن سواء الحالية واللفظية تدل على أن المعنى الظاهر غير مراد، حملناه على ما دلتنا عليه القرائن.

هذه هي حقيقة اللغة، أي لغة، لا اللغة العربية فقط، يعلم هذا من علم، ويجهله من جهل.

وبناء على ما مضى، اشتهرت القاعدة أن الأصل في اللفظ الظاهر ما لم تحمل القرائن على غيره.

والتحقيق في هذا الموضع، أن اللفظ قد يكون ظاهرا في معنى معين عندما يطلق، أي يذكر وحده، أو في حال معينة أي عندما يذكر في سياق كلام معين، ويكون

الحاشية ــــــــ

=

ظاهرا في غيره في أحوال أخرى. وضعاف الذهن فقط هم الذين يستصحبون معنى واحدا للفظ المذكور في كل الأحوال.

وإذا حملنا اللفظ المذكور على معنى غير متبادر كما بينا، سمي هذا اللفظ بعد حمله مُؤَوَّلاً، فالتأويل هو صرف اللفظ عن المعنى المتبادر - لغلبة الاستعمال فيه - لدليل، والدليل هو ما سميناه بالقرائن.

والأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره، إلا لدليل. وهذا يتضح مما ذكرناه. فهذا هو حقيقة التأويل، لا معنى للتأويل غير هذا، أقصد التأويل المعلوم في عرف الأصوليين.

ومن هذا، فقد يكون التأويل في بعض الأحيان واجبا، ومَن أنكر هذا فإنما ينكره لجهله بمعناه أو لعناده أو لهدف في نفسه يُبطنه.

وإنما كثرت المنازعات في مسألة تأويل بعض النصوص في علم العقائد لأن الذين أنكروا أصل التأويل كانوا متصفين بأحد الأوصاف الثلاثة على الأقل، وأما المنصف الذي يتدبر اللغة والمصطلحات، فلا يخالف في شيء مما مرَّ. والله أعلم.

باب الأفعال(١)

أفعال طه صاحب الشـريعـة جـميعها مرضية بديعـة
وكلها إما تـسـمـى قُربة فطاعة أوْ لا ففِعْل القربـة
من الخصوصيات حيث قاما دليله كوصله الصـيـامـا
وحيث لم يقم دليلها وجب وقيل موقوف وقيل مستحب
في حقه وحـقـنا وأمَّـا ما لم يكن بقربة يُـسَمَّـى
فـإنه في حـقِّـه مبـاح وفـعـله أيضاً لنا يـبـاح

الحاشية

(١) شرع المصنف في الدليل الثاني من أدلة الأصول، وهو السنة وذكر هنا مسألة من أهم مسائل هذا المبحث وهي مسألة الأفعال، وسيذكر بعد الإجماع بابا آخر في الأخبار، ونحن هنا نشير إلى أصول هذا المبحث.

وأول ما نبدأ فيه هو معنى السنة لغة؛ وهو الطريقة، فسنة كل أحد هي طريقته، وهي كل ما عهد منه المحافظة عليه والإكثار منه، سواء كان من الآثار الحميدة أو غيرها. كذا قال الآمدي، وقال أيضاً: وأما في الشرع فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام.

يقصد أن كلمة السنة قد تستعمل في عُرف الأصوليين والفقهاء مرادفة لمعنى المندوب، ومثلها المستحب، كما أشار إليه شيخ الإسلام زكريا في غاية الوصول.

وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بِمَـتْلُـوٍّ ولا هو مُعجز ولا داخل في المعجز. قال وهذا النوع هو المقصود بالبيان هنا، أي إن علماء الأصول يهتمون ببيان هذا النوع لأنه المناسب لموضوع علمهم.

وإن أقر قول غيره جُعِل كقوله، كذاك فعل قد فُعِل
وما جرى في عصره ثم اطلع عليه، إن أقرَّه فليُتَّبع

هذه ترجمة.
(فعلُ صاحب الشريعة[١]) ....

الحاشية

(١) قال المحقق ابن قاسم العبادي: «الفعل هنا ينبغي أن يراد به ما يشمل فعل اللسان وهو القول، بل يمكن أن يشمل فعل القلب أيضا» اهـ. قلت: بل المناسب أن يشمل فعل القلب أيضا لمطلق أنه فعل، وقد وضح الشيخ زكريا الأنصاري أحكامه ومراتبه في شرح رسالة الشيخ أرسلان فقال رضي الله عنه بعد أن ذكر أن الخاطر له خمسة أقسام: «بعض هذه الأقسام هي الخاطر النفساني والشيطاني، وله خمس مراتب:

- الهاجس: وهو ما وقع في النفس ابتداءً ولم يجل بعد في النفس.
- وخاطر: وهو ما تردد بعد وقوعه ابتداء وجال في النفس لكن صاحبه لم يتحدث بفعلٍ ولا عدمه.
- وحديث نفس: وهو ما جال وتردد في النفوس، وحدثته نفسه بأن يفعل أو لا يفعل من غير ترجيح.
- وَهَمٌّ: وهو الثالث بعينه لكن بترجيح الفعل أو الترك ترجيحا ليس بقوي.
- وإن قوي ترجيح الفعل حتى صار تصميما لا يمكن معه الرجوع وليس الا المباشرة معه فهو عزمٌ ونية. وهو المرتبة الخامسة.

فالثلاث الأُوَل لا يعاقب عليها إن كانت في الشر، ولا يثاب عليها إن كانت في الخير. وأما الرابع منها فيثاب إن كانت في الخير ولا يعاقب إن كانت في الشر.

يعني النبي[1] صلى الله عليه وسلم.

الحاشية ـــــــ

=

وأما الخامس منها فيثاب عليه إن كانت في الخير ويعاقب عليه إن كانت في الشر» اهـ.

وهو نفيس جداً، فافهمه ولا تهمله وسوف نشير إلى هذه المسألة في نهاية كلامنا على الأفعال إشارة تنبني على ما هنا، فتدبر.

(١) لا بد من الإشارة إلى مسألة العصمة، وهذه وإن كانت من أصول الدين إلا إنه يجب ذكرها هنا وذلك لأنها الأصل الذي تبتني عليه مسألة الأفعال، فلا بد أن تكون واضحة في الأذهان، ووجه أهمية هذه المسألة أنه قد ثبت عقلا ونقلا أن اتباع الأنبياء واجب في كل مايأتون به على وجه التبليغ، ولا يخفى أن الأفعال كالأقوال من حيث إمكان كونها وسيلة للتبليغ، وما دام هذا، فيجب معرفة هذه المسألة.

ذكر الإمام الرازي أن الأمة قد اختلفت فيما يتعلق بأفعال الأنبياء على أربعة أقوال:

- الأول: قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وهؤلاء منهم من قال بوقوع هذا الجائز، وهم الحشوية، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: هذا وإن جاز عقلا ولكن السمع منع من وقوعه.

- ثانيها: أنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا، لكن يجوز أن يأتوا بها على جهة التأويل، وهو قول الجبائي.

- ثالثها: أنه لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التأويل، لكن على سبيل السهو. وهم مؤاخذون بما يقع منهم على هذه الجهة، وإن كان موضوعا عن أمتهم لأن معرفتهم أقوى فيقدرون على التحفظ عما لا يتأتى لغيرهم.

- رابعها: أنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرة، وأنه قد وقعت منهم صغائر على جهة العمد والخطأ والتأويل إلا ما يُنَفِّرُ، كالكذب والتطفيف، وهو قول أكثر المعتزلة.

(لا يخلو[١] إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، ....

الحاشية ـــــــــ

=

والذي نقول به: إنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرا ولا كبيرا، أما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط أن يتذكروه في الحال وينبهوا غيرهم على أن ذلك كان سهوا. انتهى كلام الرازي، وهو في غاية الاتقان.

وما دام هذا صحيحاً؛ فينتج منه أنه لا يمكن أن يصدر من الرسول صلى الله عليه وسلم فعل إلا كان هذا دليلا على أن هذا الفعل جائز في أصله. فلا يجوز أن يقول قائل عن فعل فعله الرسول صلى الله عليه وسلم هو غير جائز.

ومن المعلوم أن هذا الكلام على عمومه يكون صحيحا إن لم يرد عليه دليل التخصيص بالرسول عليه السلام.

فالحاصل أن من أفعال الرسول عليه السلام ما نقتدي به فيها ومنها ما لا نقتدي. والثانية وضحها صدر الشريعة بقوله: «وغير المقتدى به وهو إما مخصوص به أو زَلَّـــة وهي فعله من الصغائر يفعله من غير قصد، ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى به» اهـ.

ونقل الإمام التفتازاني عن الإمام السرخسي قوله: «أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل، لأنها أخذت من قولهم: زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، وإنما يؤاخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت، وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمته» اهـ.

(١) فعل الرسول إما أن تدل القرائن على حكمه في حقه، فيصبح حكما في حقنا كما هو الأصل في فعله المطلق الذي لم يخصص به، أو لا تدل القرائن على ذلك، فإن لم تدل؛

أوْ لا يكون[١])، فإن كان على وجه القربة والطاعة (**فإن دلَّ دليل على الاختصاص به يحمل على الاختصاص**) كزيادته صلى الله عليه وسلم في النكاح على أربع نسوة.

(**وإن لم يدلَّ**) دليل؛ (**لا يختص**[٢] **به**، ....

الحاشية ـــــــ

فالفعل إما أن يكون الرسول عليه السلام قد أوقعه على هيئة العبادة أو على سبيل العادة والجبلة، ويعلم ذلك من هيئة الفعل ومن القرائن المحيطة به التي تدل على ماهيته.

فإن كان فعله النبي عليه السلام على وجه القربة والطاعة فقد ذكر الإمام الجويني خلافا على ثلاثة أقوال:

- الأول: الوجوب، واحتجوا بالآية المذكورة، واستدلالهم ضعيف؛ لأن التأسِّي هو الإتيان بالفعل على الوجه الذي فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، ونحن هنا لا نعلم ما هو الوجه، هل هو الوجوب أو الندب، فقولهم هو الوجوب إنما هو قول بلا دليل.

- والثاني: الندب، وهو قوي بدليله لأنه المتيقن، ووجه التيقن أولا أنه قربة، وثانيا فَعَلَه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم تدل قرينة على أنه واجب، فالأصل كونه مندوبا لأنه يستحيل أن تكون العبادة مباحة مستوية الأطراف على الإطلاق، وهذا القول هو الذي اختاره الإمام ابن الحاجب.

- وأما القول الثالث وهو التوقف بحجة تعارض الأدلة، فقد ظهر أن القول الثاني أقوى ولله الحمد. فبطل قولهم.

(١) في الحطاب: أو غير ذلك.

(٢) الحطاب: لا يخصص به.

لأن الله تعالى قال[١]: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾ ، **فيُحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا)** في حقِّه وحقنا؛ لأنه الأحوط. **(ومن أصحابنا من قال: يحمل على النَّدب)** لأنه المتحققُ بعد الطلب. **(ومن أصحابنا**[٢] **مَن قال: يتوقف فيه)** لتعارض الأدلة في ذلك.

(فإن[٣] **كان على وجهٍ غيرِ وجهِ القربةِ والطاعة فيُحمل على الإباحة في حقه وحقنا**[٤]**.**

وإقرارُ صاحب الشريعة على القول) من أحد **(هو قول صاحب الشريعة)** أي كقوله، **(وإقراره على الفعل)** من أحد **(كفعله**[٥]**)**؛ لأنه معصوم من أن يقر أحدا على منكر.

الحاشية ———————————

(١) الحطاب: لأن الله تعالى يقول.

(٢) في الحطاب: ومنهم من قال.

(٣) الحطاب: فإن كان على وجهِ غيرِ القربة.

(٤) الفعل الذي يفعله الرسول عليه السلام ولا يظهر فيه شيء مما تقدم فيحمل على الإباحة في حقه عليه الصلاة والسلام وفي حقنا. ولكن زاد الشيخ أحمد الدردير في شرح الخريدة: «إن الرسول عليه السلام لا يتصور أن يفعل فعلا على وجه الإباحة المطلقة، ولكن لا بد أن يكون قد رفعه بِنِيَّتِهِ إلى مستوى الندب على الأقل، فإن كثيرا من الصالحين لا يقومون بالأفعال التي أصلها الإباحة إلا على وجه التقوِّي على الطاعات، فكيف يستبعد هذا في حق النبي صلى الله عليه وسلم» اهـ.

(٥) قال الإمام تاج الدين ابن السبكي في «الأشباه والنظائر» [٢/ ١٥٦]: «التقرير فعلٌ، غير أنه مرجوح بالنسبة إلى الفعل المستقل» اهـ. وبما أن التقرير فعل يدلُّ على رضى الرسول

=

صلى الله عليه وسلم بالأمر الذي يُفْعَلُ بين يديه، سواء كان هذا الأمر فعلا أو قولا، إذن لا بد أن يكون هذا الأمر جائزا وثابتا على الصورة التي أقرها الرسول عليه السلام، لأنه عليه السلام لا يرضى بغير الجائز شرعا.

* **فائدة:**

قال الإمام ابن السبكي في «الأشباه والنظائر» [٢/ ١٥٨]: «قد عُلم أنّ أفعاله عليه الصلاة والسلام حجة، وأن التقرير فعل وكذلك السكوت.

وأقول: ينبغي أن يكون الفعل مراتب أعلاها:

- ما هو مستقل في نفسه كإقدامه على [هنا بياض بالأصل، وأظنها: «كإقدامه على الفعل» أو ما قارب ذلك. منِّي].
- الثانية ما هو تقرير.
- الثالثة ما هو كفٌّ، والكف دون التقرير. فإن المفهوم من الكف الإحجام عن الفعل، وفي التقرير زيادة أَفهَمُها على الإحجام.
- والرابعة مجرد السكوت، وهو فيما أَفهَمُ من مدلوله دون الكف، فإن الكف منع النفس أن تُقدِمَ على قول أو فعل، والسكوت كأنه دون هذا القدر، غير أن السكوت قسمان؛ سكوت معه استبشار بفعل الفاعل، وسكوت لا استبشار معه، وكلاهما دليل الجواز، فإنه لا يسكت على باطل أبداً بأبي هو وأمي صلى الله عليه وسلم.

ثم الاستبشار فوق التبسم فيما يظهر لي، فإنني أفهم من الاستبشار محبةَ ما أبصر من الفعل، ولا أفهم من التبسم هذا المبلغ. فإذاً المراتب ستٌّ؛ أولها الفعل المستقل، الثانية: التقرير،

=

الثالثة: الكف، الرابعة: السكوت مع الاستبشار، الخامسة: السكوت مع ما ادعي من الاستبشار. السادسة السكوت المجرد» اهـ. باختصار طفيف.

* **فائدة:**

قال الشوكاني: «ما همَّ به النبي صلى اله عليه وسلم ولم يفعله، كما روي عنه بأنه هم بمصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك، فقال الشافعي ومن تابعه يستحب الإتيان بما هم به صلى الله عليه وسلم، ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهمَّ من جملة أقسام السنة، وقالوا: يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم.

والحق أنه ليس من أقسام السنة لأنه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له، وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا مما أمر الله سبحانه بالتأسي به، وقد يكون إخباره صلى الله عليه وسلم بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال: (لقد هممت أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأُحرِّقَ عليهم بيوتهم)» اهـ.

أقول: كلامه هذا فيه محاسن، ولكن لي عليه تعقيبات، فهو قد علل كون الهم ليس من أقسام السنة بعلة أنه مجرد خطور ... إلخ ما قاله. وقد تقدم أن الهم عند الشافعية ليس كذلك، ارجع إلى كلام الشيخ زكريا الأنصاري، فهو عندهم أعلى من مجرد الخطور.

ثم يجب التنبه إلى أنه ما دام كذلك فلا يجوز أن يكون ما يهم به النبي صلى الله عليه وسلم ليس من أقسام السنة، بل أقل ما يقال فيه إنه مباح، والراجح أنه مندوب كما مرَّ، وبذا يبطل ما بقي من كلام الشوكاني، فما دام ثبت أن فيه ترجيحا، إذن ثبت أنه دخل في التأسي.

مثال ذلك: إقراره أبا بكر على قولِه بإعطاء سلب القتيل لقاتله(١)، .. ..

الحاشية ــــــ

=

وأما التحريق فالخطور إنما هو واقع في فعل التحريق نفسه، ولكن استدللنا من ذلك أن ما وقع لأجله ذلك الهم وهو صلاة الجماعة لا بد أن يكون على الأقل مندوبا، وهو كذلك، فيكون ذكر التحريق من قبيل الزجر والمبالغة فيه، ويتضمن ذلك أن صلاة الجماعة مندوبة وفي غاية الأهمية، هذا أقل ما يقال فيها، وأعلاها أنها فرض على الكفاية كما ثبت بالأدلة الظاهرة، وهو مذهب السادة الشافعية.

(١) الحديث الذي أشار إليه هو ما روي عن أبي قتادة الأنصاري ثم السلمي أنه قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام حنين، فلما التقينا، كان للمسلمين جولة، قال: فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربةً فقطعت الدرع، قال: وأقبل عليَّ يضمني ضمة وجدت فيها ريح الموت ثم أدركه الموت فأرسلني، فلحقت عمر بن الخطاب، فقلت له: ما بال الناس؟ قال: أمر الله، قال: ثم إن الناس رجعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قتل قتيلا فله سلبه، فقمت ثم قلت: من يشهد لي!، ثم جلست ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه، فقمت ثم قلت: من يشهد لي! ثم جلست، ثم قال ذلك الثالثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما لك يا أبا قتادة. فاقتصصت عليه القصة فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، وسلب ذلك القتيل عندي، فأرضه منه، فقال أبو بكر: لا ها الله، إذن لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله، فيعطيك سلبه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدق، فأعطه. قال أبو قتادة: فأعطانيه، فابتعت الدرع فابتعت به مخرقا في بني سلمة، فإنه لأول مال تأثلتُه في الإسلام،

وإقراره خالدَ بن الوليد أكلَ الضب[١]، متفق عليهما.

الحاشية ______

=

رواه البخاري في باب ويوم حنين، كتاب المغازي الارشاد [٦/ ٤٠٦]، ومسلم في كتاب الجهاد والسير.

وفي إرشاد الساري للقسطلاني: «قال الحافظ أبو عبد الله الحميدي الأندلسي: سمعت بعض أهل العلم يقول عند ذكر هذا الحديث: لو لم يكن من فضيلة الصديق رضي الله عنه إلا هذا، فإنه بثاقب علمه وشدة صرامته وقوة إنصافه وصحة توفيقه وصدق تحقيقه بادر إلى القول الحق، فزجر وأفتى وحكم وأمضى وأخبر في الشريعة عنه صلى الله عليه وسلم بحضرته وبين يديه بما صدقه فيه وأجراه على قوله، وهذا من خصائصه الكبرى».

ومعنى قوله: (لا ها الله) أي: لا والله يكون ذلك، والمُخْرَق: البستان، وتأثّلته أي جعلته أصل مال، من دلائل الأحكام لابن شداد، وقال: يدل على أن السلب لا يخمس قلَّ أو كثر، وسواء نادى الإمام أو لم يناد، وسواء كان القاتل بارز أو لم يبارز، واشترط الشافعي أن يكون الكافر المقتول مقبلاً على القتال» اهـ.

(١) هذا إشارة إلى ما رواه عبدالله بن عباس عن خالد بن الوليد أنه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت ميمونة (خالته أم المؤمنين) فأُتي بضب محنوذ فأهوى إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، فقال بعض النسوة أخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يريد أن يأكل، فقالوا: هو ضب يا رسول الله، فرفع يده.

قال خالد، فقلت: أهو حرام يا رسول الله. فقال: لا ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه. قال خالد: فاجترته فأكلته ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر.

قال القسطلاني: وهو يدل على حله، وأصرح منه رواية: كلوه فإنه حلال» اهـ.

(وما فُعل في وقته في غير مجلسه وعَلِمَ به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه[1]**)**، كعِلمه بحلف أبي بكر رضي الله عنه أنه لا يأكل الطعام في وقت غيظه، ثم أكل لما رأى الأكل خيراً له، كما يؤخذ من حديث مسلم في الأطعمة.

الحاشية

(١) هذا مع أنه داخل فيما مضى من المباحث، إلا أنه ذكره هنا تأكيدا، واحترازا من أن يفهم أن الإقرار لا يؤخذ به إلا إن كان الفعل أو القول حاصلا في مجلس النبي عليه السلام.

باب النسـخ

النسخ نقل اَو إزالة كمـا … حَكَوه عن أهل اللسان فيهما
وحدُّه رفع الخطاب اللاحق … ثبوتَ حكمٍ بالخطاب السابقِ
رَفْعا على وجهٍ أتى لـولاه … لكان ذاك ثابتـا كما هو
إذا تراخى عنه في الزمـانِ … ما بعده من الخطاب الثانـي

(أما النسخ فمعناه لغةً الإزالة) يقال: نسخت الشمس الظلَّ، إذا أزالته ورفعته بانبساطها، **(وقيل: معناه النقل، من قولهم نسخت هذا الكتاب إذا نقلته[١])** بأشكال كتابته[٢].

الحاشية

(١) الحطاب: نسخت الكتاب أي نقلته.

(٢) قال العلامة المحقق عضد الدين الإيجي في شرح المختصر: «والنسخ في اللغة يقال لمعنيين؛ للإزالة: نَسَخَتِ الشمس الظلَّ، ونسخت الريح آثار القدم أي أزالته، وللنقل: نَسَخْتُ الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر، ونسختُ النحل أي نقلتها من موضع إلى موضع، ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث، والتناسخ في الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن.

واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما، وقيل للأول وهو الإزالة، وللنقل مجاز باسم اللازم؛ إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول. وقيل للثاني وهو النقل، وللإزالة مجاز، باسم الملزوم، ولا يتعلق به غرض علمي» اهـ.

وحدُّه شرعاً (**الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه**)، هذا حد الناسخ.

ويؤخذ منه حدُّ النسخ بأنه رفع الحكم[١] المذكور بخطاب ... إلى آخره، أي رفع تعلُّقِه بالفعل[٢].

الحاشية ـــــــ

=

وقوله ولا يتعلق به ...إلخ، يريد أن الخلاف في هذه المسألة لا يترتب عليه خلاف معنوي، ويظهر لنا أن الإمام الجويني يرى أن النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل.

(١) لا بد أن نذكر كلاما هنا عن مفهوم النسخ لكي يتبين لنا أنه جائز، إذ الحكم بجواز الشيء إنما هو فرع عن تصوره، فالنسخ كما نص عليه العلامة السعد: «بيان للمدة بالنظر إلى علم الله، وتبديل بالنظر إلى علمنا، حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاءه عندنا» اهـ.

وهو كلام في غاية الدقة والقوة، ومنه يتبين لنا أن البداء - وهو أن يبدو لله تعالى أمر لم يكن ظاهرا له - لا يلزم من تجويز النسخ لأنه لا يلزم منه تبديل في علم الله، إنما يظهر لنا تبعا لنقص علمنا أنه تبديل وتغيير ونتوهم منه البداء، وهو وهمٌ محضٌ.

فيظهر من هذا أن النسخ جائز ببديهة العقول، ولم ينكره أحد من المسلمين يعتد بكلامه.

ونقل العلماء عن اليهود أنهم أنكروه، وهؤلاء لا يلتفت إليهم لأنهم يفسرون الأمور بالتشهي، وقد تكفل العلماء بالرد على كلامهم وبيان تهافته. وقد يقتدي بهم بعض المنتسبين إلى الإسلام مدعين لزوم البداء، وهو غباء محض.

(٢) قوله: أي رفع تعلقه بالفعل، قد يقول قائل: ما دام النسخ هو رفع الحكم، والحكم هو الخطاب، والخطاب قديم لأنه كلام الله تعالى وهو لا يزول ولا ينتقل، فكيف يقال إن الحكم يرتفع؟ فبين الشارح أن المراد من رفع الحكم أي رفع تعلق الخطاب «الكلام» بالفعل، أي رفع التعلق التنجيزي للخطاب لا الخطاب ذاته.

فخرج بقوله: «الثابت بالخطاب» رفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصلية، أي عدم التكليف بشيء، وبقولنا: «بخطاب» -المأخوذ من كلامه- الرفعُ بالموت والجنون، وبقوله: «على وجه لولاه ...» إلخ، ما لو كان الخطاب الأول مُـغَيَّـا بغاية أو معللاً بمعنى، وصرح الخطاب الثاني بمقتضى ذلك، فإنه لا يسمى ناسخا للأول، مثاله قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ فتحريم البيع مغيّاً بانقضاء الجمعة[1]، فلا يقال: إن قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ ﴾ ناسخٌ للأول، بل بيّن غاية التحريم.

الحاشية ـــــــ

=

وقد يقال هنا: النسخ قبل دخول الوقت جائز ولا تعلق تنجيزي هنا، فالجواب: بل يوجد تعلق تنجيزي معين وهو المسمى بالتعلق الإعلامي، أي إن المكلف أُعلِمَ بالخطاب المرفوع أنه لو جاء الوقت المذكور فيلزمه الفعل المعين، فهو مكلف بتنجيز الإيمان والعزم على أنه لو حضر ذلك الوقت وهو حي فإنه سوف يطيع الله تعالى، وهو جواب قوي، وفيه فوائد عديدة. ولنا زيادة تحقيق في هذا المقام ذكرناه في محل آخر.

(١) أي بانقضاء صلاة الجمعة لا يوم الجمعة. واعلم أن كلمة (مِـن) في الآية المذكورة إما أن تكون بيانا لإذا من قوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ ﴾ ، أو تكون بمعنى في، وقضية الأول أن طلب السعي غير منوط بدخول وقت الجمعة، بل بيومها، وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية أن بعيد الدار يجب عليه السعي من الفجر إذا لم يدركها إلا به. نقله صاحب النفحات عن الإمام البيضاوي.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، لا يقال: نسخَه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾؛ لأن التحريم للإحرام وقد زال.

وبقوله: «مع تراخيه عنه» ما اتصل بالخطاب من صفةٍ أو شرط أو استثناء.

وجاز نسخ الرسم دون الحكم — كذاك نسخ الحكم دون الرسم

ونسخ كلٍّ منهما إلى بـــدل — ودونه، وذاك تخفيف حصــل

وجاز أيـضا كون ذلك البدل — أخَفَّ أو أشـدَّ مما قد بـطـل

(**ويجوز**[١] **نسخ الرَّسمِ وبقاء الحكم**)[٢] نحو: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، قال عمر رضي الله عنه: فإنَّا قد قرأناها، رواه الشافعي وغيره.

الحاشية

(١) ذكر صاحب النفحات على شرح الورقات كلاما يبين فيه كيفية جواز النسخ عقلا بناء على أن الأوامر الإلهية تترتب عليها مصالح العباد تفضلا من الله تعالى، فقال: «إنه يجوز أن تختلف مصالح العباد باختلاف الأوقات، فالله عالم وخبير بما هو صالح للعباد في وقت وغير صالح في وقت آخر، فيجوز له أن يثبت في وقت حكما وينسخه في وقت آخر»، وبين جوازه نقلا فقال: «وأما جوازه نقلا فلأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع، ولأن الختان جائز في شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة السلام، ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع» اهـ.

(٢) ما دام أصل النسخ جائزا، فلا فرق في هذا بين نسخ الرسم ونسخ الحكم أو الأمرين معا، وهذا بيِّنٌ، وقد ذكر الشارح أمثلة عليها.

وقد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنين، متفق عليه، وهما المراد بالشيخ والشيخة[١].

(ونسخُ الحكم وبقاء الرسم) نحو: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ ﴾، نسخ بآية: ﴿ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا ﴾[٢].

الحاشية

(١) النسخ هنا نسخ للتلاوة فقط وليس نسخا للحكم؛ لأن الحكم بقي؛ وهو القتل للزاني المحصن.

ومعنى نسخ التلاوة فقط هو نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك فهذه أحكام فيصدق عليها التعريف، فالمراد بالحكم المنسوخ هنا هو الحكم بأن هذا النص يطلق عليه قرآن ويترتب عليه ما يترتب على القرآن.

(٢) قال الشيخ محمد نووي الجاوي في تفسيره الآية ٢٣٤ من سورة البقرة: «(والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) العدة هنا سببها الوفاة نفسها لا العلم بالوفاة عند الأكثرين (فإذا بلغن أجلهن) أي انقت عدتهن (فلا جناح عليكم) يا أولياء الميت في تركهن (فيما فعلن في أنفسهن) من التزين وغيره من كل ما حرم عليهن في زمن العدة لأجل وجوب الحداد عليهن (بالمعروف) أي بما يحسن عقلا وشرعا (والله بما تعملون) من الخير والشر (خبير) فيجازيكم عليه» اهـ. باختصار.

وقال في تفسير الآية ٢٤٠ من البقرة أيضاً: «(والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج) أي والذين يقربون من الوفاة من رجالكم ويتركون أزواجا عليهم أن يوصوا وصية لزوجاتهم في أموالهم بثلاثة أشياء النفقة والكسوة والسكنى إلى تمام الحول من موتهم غير مخرجات من مسكنهن، (فإن خرجن)

ونسخُ الأمرين معاً، نحو حديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أُنزل: «عشر رضعات معلومات» فنسخن بـ«خمس معلومات يحرمن»[١].

الحاشية ———

=

عن منزل أزواجهن باختيارهن قبل الحول (فلا جناح عليكم) يا أولياء الميت (فيما فعلن في أنفسهن من معروف) أي غير منكر في الشرع، أي فلا جناح على ورثة الميت في قطع النفقة والكسوة عنهن إذا خرجن من بيت زوجهن بما فعلن في أنفسهن من معروف من التزين ومن الإقدام على النكاح (والله عزيز) أي غالب على أمره يعاقب من خالفه (حكيم) يراعي في أحكامه مصالح عباده.

واختيار جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة: قالوا كان الحكم في ابتداء الإسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة، ولكنها كانت مخيرة بين أن تعتد في بيت الزوج وأن تخرج منه قبل الحول، لكن متى خرجت سقطت نفقتها. فهذه الوصية صارت مفسرة بالنفقة والكسوة والسكنى إلى الحول، فثبت أن هذه الآية توجب أمرين: النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والاعتداد سنة، لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر في هذه السنة.

ثم إن الله تعالى نسخ هذين الحكمين، وقد دل القرآن على ثبوت الميراث لها بتعيين الرُّبع أو الثُّمْن، ودلت السنة على أنه لا وصية لوارث، فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة، والسكنى في الحول ووجوب العدة في الحول منسوخ بقوله تعالى: (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا))» اهـ.

(١) قال صاحب النفحات: «اللفظ الذي كان أولا (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخت لفظا لا حكما بالنسبة للخمس عند الشافعي، أما بالنسبة للعشرة فهي منسوخة لفظا وحكما لأن الحكم الثابت خمس رضعات لا عشر رضعات، وعليه فالخلاف بين

(والنسخ[١] **إلى بدل وإلى غير بدل)**، الأولُ: كما في نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وسيأتي.

والثاني: كما في نسخ قوله تعالى: ﴿إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾[٢].

الحاشية ـــــــ

=

الشافعي ومالك لفظي، أما عند مالك فهي منسوخة حكما ولفظا وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنَّ فيما يقرأ من القرآن أي يقرؤهن من لم يعلم النسخ فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى» اهـ.

(١) المقصود بالبدل هنا، البدل من حكم شرعي، أما البدل الأعم منه ومن الإباحة الأصلية فضروري، ولم يخالف في هذا واحد من العقلاء، فلا يمكن أن يترك الفعل بلا حكم مطلقا.

وأما النسخ إلى بدل فهو واضح ولا خلاف فيه كما تقدم، وأما النسخ بلا بدل فخالف فيه بعض المعتزلة كما قال المحلي وادعوا أنه لا مصلحة في ذلك وكلامهم ضعيفٌ، بأدنى نظر. ثم هم محجوجون بالوقوع ثانيا كما أشار الشارح.

(٢) قال الإمام الواحدي في الوجيز في تفسير هذه الآية ١٢ من سورة المجادلة: «(يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم) أي أمام مناجاتكم (صدقة)، نزلت حين غلب أهل الجدة الفقراءَ على مجالسة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكره الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فأمرهم بالصدقة عند المناجاة ووضع ذلك عن الفقراء فقال: (فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم) ثم نسخ الله ذلك بقوله (أأشفقتم) أي أبخلتم

الحاشية ـــــــ

=

وخفتم بالصدقة الفقرَ (فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم) أي عاد عليكم بالتخفيف (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) أي المفروضة (وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون)» اهـ.

وقال الجاوي: «أي إذا أردتم مناجاة الرسول في بعض شؤونكم المهمة الداعية إلى مناجاته صلى الله عليه وسلم فتصدقوا قبل المناجاة، وفائدة هذا التقديم تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الإنسان إذا وجد الشيء مع المشقة استعظمه وإن وجده بالسهولة استحقره، ونفع كثير من الفقراء بتلك الصدقة المقدمة على المناجاة، وتمييز محب الآخرة عن محب الدنيا بتلك الصدقة، فإن المال محك الدواعي.

وقال أبو مسلم: إن المنافقين كانوا يمتنعون من بذل الصدقات وإن قوما من المنافقين تركوا النفاق وآمنوا ظاهرا وباطنا إيمانا حقيقيا، فأراد الله تعالى أن يميزهم عن المنافقين، فأمر بتقديم الصدقة على النجوى ليتميز هؤلاء الذين آمنوا إيمانا حقيقيا عمن بقي على نفاقه الأصلي. وهذا التكليف كان مقدرا بغاية مخصوصة فوجب انتهاؤه عند الانتهاء إلى الغاية المخصوصة فلا يكون هذا منسوخا» اهـ. ثم ذكر الوجه الذي نقلناه عن الواحدي.

قال صاحب النفحات: «فإن قيل: هذه الآية ليست صالحة؛ لأن يمثل بها للنسخ بلا بدل لوجود البدل بإقامة الصلاة وما بعدها.

قلنا: ليس ذلك بدلا لتقدم وجوب الصلاة وما بعدها على وجوب تقديم الصدقة وإنما هو لتأكيد ما قد وجب، فكأنه قد قال: فإذ لم تفعلوا فاستمروا على ما قد وجب عليكم من إقامة الصلاة وما بعدها» اهـ.

(**وإلى ما هو أغلظ**)[١] كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية إلى تعيين الصوم، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٢].

الحاشية

(١) لا يخفى أن الحكم يمكن أن يستبدل بما هو أثقل منه، ولا يجوز أن يقول قائل إن هذا لا يجوز لأنه لا مصلحة في إزالة الخفيف والإتيان بالثقيل، لأنا نقول: إن المصلحة من الفعل ليست تابعة لكونه خفيفا أو ثقيلا على الإنسان كما هو واضح، فيمكن أن يكون الفعل خفيفا وفيه مصلحة وفائدة عظيمة، ويمكن أن يكون الفعل خفيفا ولا فائدة فيه ولا مصلحة، وكذلك يقال بالنسبة إلى الثقيل.

وأما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ فالظاهر أن المراد منها باليسر يسر الإفطار في السفر والمرض، والعسر عسر الصوم فيهما، ولو أريد بهما العموم لانتفى التكليف أصلا. فتدبر.

ويمكن أن يقال: إن المقصود بالعسر أي الذي لا فائدة فيه، وأما ما فيه فائدة فهو وإن كان شاقا لكنه لم يطلق عليه أنه عسر لما فيه من الفائدة المترتبة، ومعلوم أن الفائدة تؤول إلى كون الأمر موافقا للميول أو أنه كمال في الإنسان من حيث الوجود، أو فيه مصلحة أخروية راجحة، وعلى كلٍّ فلا يقال لما كان هذا صفته أنه عسر مطلقا بل إن قيل فيه عسرٌ فهو عسر نسبي مرجوح بالإضافة إلى ما فيه من يسر حقيقي وهو المصالح المترتبة عليه. فافهم.

(٢) قال الواحدي في تفسيره الوجيز: «(أياماً معدودات) يعني شهر رمضان (فمن كان منكم مريضا أو على سفر) فأفطر (فعدة) أي فعليه عدة أي صوم عدة يعني بعدد ما أفطر (من أيام أخر) سوى أيام مرضه وسفره (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكبن) هذا

(وإلى ما هو أخف) كنسخ قول تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾، بقوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾(١).

الحاشية ـــــــ

=

كان في ابتداء الاسلام من أطاق الصوم جاز له أن يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا مدا من طعام، فنسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)» اهـ.

(١) المشهور عند العلماء أن هاتين الآيتين من الناسخ والمنسوخ، قال الواحدي: «(يا أيها النبي حسبك الله) الآية، أسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم أسلم عمر فنزلت هذه الآية، والمعنى يكفيك الله (و) ويكفي (من اتبعك من المؤمنين، يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال) أي حضهم على نصر دين الله (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مِائتين) يريد الرجل منكم بعشرة منهم في الحرب (وإن يكن منكم مِائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون) أي هم على جهالة فلا يثبتون إذا صدقتموهم القتال بخلاف من يقاتل على بصيرة يرجو ثواب الله، فكان الحكم على هذا زمانا، يصابر الواحد من المسلمين العشرةَ من الكفار، فتضرعوا وشكوا إلى الله تعالى ضعفهم فنزل (الآن خفف الله عنكم) هون عليكم (وعلم أن فيكم ضعفا، فإن يكن منكم مِائة صابرة يغلبوا مِائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله، والله مع الصابرين)» اهـ.

ولكن مال الجاوي في تفسيره إلى أن هذه الآية ليست من المنسوخ، فانظره إن شئتَ.

ثم الكتاب الكتاب يُنسخ — كسنة بسنة فَتُنْسَخُ
ولم يجز أن ينسخ الكتابُ — بسنة بل عكسُه صوابُ
وذو تواتر بمثله نُسِخْ — وغيره بغيره فَليَنْتَسِخْ
واختار قوم نسخَ ما تواترا — بغيره وعكسُه حتما يُرَى

(ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب) كما تقدم في آيتَي العدة وآيتَي المصابرة.

(ونسخُ السنة بالكتاب) كما تقدم في نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية كما في حديث الصحيحين بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[١].

(ونسخ السنة بالسنة[٢]) نحو حديث مسلم: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

وسَكَتَ عن نسخ الكتاب بالسنة، وقد قيل بجوازه[٣].

الحاشية

(١) قد قيل على هذا إن الفعل بذاته لا ينسخ بل هو دال على حصول النسخ سابقا، وأما نسخ القبلة فقد يقال إن النسخ لم يقع بآحاد مطلق، بل وقع هنا بمشهور، ودلالة المشهور على الأمر دلالة قطعية بالنظر، وأما القرائن هنا فمناداة منادي الرسول عليه السلام بحضرته وسماع المسلمين لهذا النداء حتى سار الخبر بينهم وانتشر حتى وصل إلى أهل قباء فوصلهم مشهورا لا آحادا.

(٢) الحطاب: ونسخ السنة بالسنة اهـ. قال الحطاب في شرحه: «مراد المصنف بذلك ما عدا نسخ السنة المتواترة بالآحاد فإنه سيصرح بعدم جوازه» اهـ.

(٣) قوله: وسكت عن نسخ ... إلخ. يريد بالسنة في قوله هذا أي الآحاد لما سيأتي.

=

وقد قال القرافي: «ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له في الطريق العلمي»، وقال الإمام الجويني: «ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر»، فخرج الآحاد كما ذكرنا، فتنبه.
وها هنا قد ذكر الإمام الشافعي قولا خالف فيه جمهور الأصوليين، ننقل هنا نص كلام الإمام الشافعي في الرسالة ص ١٠٦: «إن الله خلق الخلق لِما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم، لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شيء وهدىً ورحمة، وفَرَض فيه فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نِعَمِه. وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم: جنته والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه.
وأبان الله لهم أنه نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا، ومُفَسِّرةٌ معنى ما أنزل الله جُمَلا» اهـ.
وقال في ص ١٠٨: «وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه غيرَ ما سنَّ رسول الله، لسنَّ فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة أتي قبلها مما يخالفها» اهـ.
هذا هو كلام الإمام الشافعي، وهو واضح ليس بحاجة إلى توضيح. وقال الإمام المحلي في شرح جمع الجوامع في معنى كلام الإمام الشافعي: «إنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب، وإن كان ثَمَّ سنة ناسخة له، ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها، أي لم يقع النسخ لكل منها بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضدٌ له» اهـ.
وقال الإمام المحلي أيضا في شرح ابن السبكي: «(و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترةً أو آحادا (للقرآن)، وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ﴾، والنسخ بالسنة تبديل منه. قلنا: ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق

=

عن الهوى، ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، (وقيل: يمتنع) نسخ القرآن (بالآحاد) لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون، قلنا: محل النسخ الحكم، ودلالة القرآن عليه ظنية، (والحق لم يقع) نسخ القرآن (إلا بالمتواترة)» اهـ.

وأما الحديث: (لا وصية لوارث) فقال القرافي: «الوصية جائزة لغير الوارث إذا كان قريبا فدخله التخصيص، والمدَّعى النسخ» اهـ.

قال صدر الشريعة: «واحتج بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة بأنه نسخ قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾، بقوله عليه السلام: (لا وصية لوارث)»، قال: «وهذا الاحتجاج فاسد لأن الوصية للوارث نسخت بآية المواريث إذ في الأول فوَّضها إلينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم، وإلى هذا أشار بقوله ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)» اهـ. بتصرف يسير.

وقال العلامة التفتازاني تعليقاً على كلام صدر الشريعة: «قوله: (وإلى هذا) يعني أشار بقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ ﴾ إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره، فصار بيان المواريث كأنه الإيصاء، وكذا (الفاءُ) في قوله عليه السلام: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)، مشعرٌ بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث، كما يقال: زارني فأكرمته. وقد يقال: إن الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الإرث، وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر، فلا رافع للوصية إلا السنة.

ومُثِّل له بقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾، مع حديث الترمذي وغيره: «لا وصيةَ لوارث». واعترض بأنه خبر آحاد[١]، وسيأتي أنه لا ينسخ المتواترُ بالآحاد.

الحاشية ـــــــ

=

وذكر الإمام السرخسي: «أن المنفي بآية المواريث إنما هو وجوب الوصية لا جوازها، والجواز إنما نفي بقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) ضرورةَ نفي أصل الوصية. لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا، بل إباحة أصلية، والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث، فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة» اهـ.

(١) قال الجاوي في حاشية النفحات على الورقات: «أي حديث الترمذي خبر آحاد، وهو لا ينسخ الكتاب لكونه متواتراً، والمتواتر لا ينسخ بالآحاد، ويجاب بعد تسليم كونه غير متواتر بأن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد، بأن يقال: في صحة النسخ نظر، لأن شرطه التعارض وعدم إمكان الجمع، وذلك منتف هنا، لأن في هذه الآية الوالدين أخص من الوارث، والأقربون أعم منه لشموله لغير الوارث فلا يجوز أن يكون النسخ متوجهاً للوالدين فقط دون الأقربين بمنع الوصية للوارث لما يلزم عليه من التنافي، لأن مقتضى نسخ الوصية لهما، وعدم نسخ الوصية للأقربين، عدمُ ثبوت الوصية لهما بمقتضى النسخ وثبوتها لهما بمقتضى الوصية للأقربين الشامل لهما ؛ ولا أن يكون متوجها للوالدين والأقربين جميعا، لأن الأقربين شامل لغير الوارث والوصية غير منسوخة بالنسبة له فيتعين الجمع بينهما بأن يقال:

إن الأقربين في الآية شامل للوارثين وغيرهم، فهو عام، فقوله عليه السلام: (لا وصية لوارث) مخصص له، فيكون المراد بالأقربين الذين لهم الوصية في الآية غير الوارثين

وفي نسخة: (**ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة**)، أي بخلاف تخصيصه بها كما تقدم، لأن التخصيصَ أهونُ من النسخ(١).

(**ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد، ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالآحاد**) لأنه دونَه في القوة(٢).

الحاشية ــــــــ

=

بمقتضى هذا الحديث، فيبقى الوالدان على حالهما من ثبوت الوصيّة لهما في الآية. ثم نسخ بالحديث فكان مخصصا بالنسبة إلى الوصية للأقربين، وناسخا بالنسبة للوصية للوالدين. والحاصل أن الوصية في الآية لشيئين: أحدهما أخص من الوارث والآخر أعم منه، فلا يجوز أن يكون النسخ متوجها للوالدين فقط ولا لكل منهم لما مر، فتعين أن يكون من باب العموم والخصوص بالنسبة للأقربين، ومن باب النسخ بالنسبة للوالدين، فيبقى حكم الوصية للأقربين غير الوارثين بتخصيص الحديث» اهـ. فتأمل.

(١) التخصيص أهون؛ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص. قال العضد: وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع لدليلين، والنسخ إبطال ورفع.

(٢) قال صاحب النفحات: «اعلم أن النسخ ينقسم إلى أربعة أقسام باعتبار الناسخ والمنسوخ، لأن النسخ جارٍ بين الكتاب والسنة، فكل واحد منهما إما ناسخ أو منسوخ، وهي نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، وسكت المصنف عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ الكتاب الكتاب.

وخالف الشافعي في الثاني والثالث، واستدل على الأول منهما بوجوه منها قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، والسنة دونه وليست من لدنه

والراجح جوازُ ذلك؛ لأن محلَّ النسخ هو الحكم، والدلالةُ عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد[1].

الحاشية ـــــــ

=

تعالى. وأجيب بأن المراد بالخيرية والمثلية خيرية الحكم ومثليته في حق المكلف حكمةً أو ثوابا.

واستدل على الثاني منهما بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فلا يكون ما جاء به رافعا.

وأجيب بأن المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم أنه بمعنى التوضيح فالنسخ بيان أمد الحكم، ولو سلم أنه لا بمعنى بيان أمد الحكم فيدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا أيضا.

لكن الشافعي لم يمنع نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس مطلقا، بل مراده كما يؤخذ من رسالته أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب، وإن كان ثم سنة ناسخة له، ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها، أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له فيكون الخلف لفظيا» اهـ. كذا قال إنه لفظي، فانظر هل هو كذلك.

(١) **فائدة قيمة**: في بيان الذي يجوز نسخه مما لا يجوز.

قال الإمام البَزدوي [٣/ ١٦٣]: «بابٌ في محل النسخ، محل النسخ حكمٌ يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين؛ أحدهما: أن يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم، فإذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ» اهـ.

وبينه الإمام علاء الدين البخاري بقوله: «ولهذا لا يجوز أن يكون الإيمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بحال. أعني في حال الإكراه وغيرها.

الحاشية ــــــــ

=

والحاصل أن النسخ لا يجري في واجبات العقول، وإنما يجري في جائزاتها، ولهذا لم يجوز العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضياً كان أو مستقبلاً؛ لأن تحقق المخبر به في خبر مَن لا يجوز عليه الكذب والخلف - من الواجبات، والنسخ فيه يؤدي إلى الكذب والخلف، فلا يجوز» اهـ.

قال الإمام البزدوي: «والثاني: أن لا يكون ملحقاً به ما ينافي المدة والوقت» اهـ. ثم وضح هذا بأن يكون الحكم مؤبدا بنصٍّ أو بدلالة أو توقيت، فأما التأبيد صريحاً فكقوله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوۡقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ ﴾ ، والتأبيد بالدلالة كتأبيد الجنة والنار لأن أهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما؛ كانتا مؤبدتين ضرورة.

والتوقيت مثل أن يقول الشارع أذنت لكم أن تفعلوا كذا إلى سنة، أو قال أحللت هذا الشيء عشر سنين أو مِائةً، فإن المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لأنه من البداء والغلط، وتجويزُ النسخ المؤدي إلى البداء باطلٌ، فلذا لم يجُزْ.

باب في التعارض والترجيح

تعارض النطقين في الأحكام ... يأتي على أربعة أقسام
إما عموم أو خصوص فيهما ... أو كل نطق فيه وصف منهما
أو فيه كل منهما ويعتبر ... كل من الوصفين في وجهٍ ظهر
فالجمع بين ما تعارضا هنا ... في الأولين واجبٌ إن أمْكَنا

(فصل في التعارض[1]: إذا تعارض نطقان؛ فلا يخلو إما أن يكونا عامَّين، أو خاصين، أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً، أو كل واحد منهما عاماً من وجه

الحاشية

(١) قال الإمام الحطاب في شرحه على الورقات: «التعارض بين الأدلة وهو تفاعل من عَرَضَ الشيء يَعرِض، كأن كلا من النصين عرض للآخر حين خالفه» اهـ. وقال شارح النظم: «التعارض تفاعل من عرض يعرض وهو التوارد بين معنيين مختلفين على معنى واحد» اهـ.

أقول التعارض هو التخالف، وفي الشريعة والدين الحق لا يوجد أصلا تعارض بين أيِّ لفظين أو معنيين، وهذا يجب أن يتنبه إليه الإنسان، لأنه يلزم عنه وقوع الغلط في الدين، وهذا مستحيل، وما دام هذا مستحيلا فالمقصود بالتعارض من بعد تسليم ما مضى أن بعض الناس لقصر باعهم في العلم، يتوهمون وجود تعارض بين نصين، فإذا علم أن أحدهما خاص والآخر عام مثلا انفك التعارض المتوهم. فها هنا إطلاق التعارض إنما هو بحسب ما وقع في وهم الإنسان غير العارف أما هو فلا تعارض عنده أصلا. فتنبه.

ويمكن تقرير هذا بوجه آخر، بأن يقال: النصوص إما أن يُنظَر إليها من حيث السند أو من حيث الدلالة، فمن الجهة الأولى إما هي متواترة أو آحاد، والآحاد إما صحيح ويحتج

وخاصاً من وجه آخر، فإن كانا عامين؛ فإن أمكن الجمع بينهما؛ جُمِع) بحمل كلٍّ منهما على حال، مثاله حديث: «شر الشهود الذي يَشهد قبل أن يُستشهد»، وحديث «خير الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد»، فحمل الأول على ما إذا كان مَن له الشهادة عالماً بها، والثاني على ما إذا لم يكن عالماً بها، والثاني رواه مسلم بلفظ: «ألا أخبركم بخير الشهود، الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها». والأول متفق على معناه في حديث: «خيركم القرون قرني ثم الذين يلونهم ...» إلى قوله: «ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يُستشهدوا».

الحاشية ـــــــ

=

بها أو لا يحتج بها. وبالجهة الثانية: إما قطعية الدلالة أو ظنية، ولا اعتبار لغير هذا من المراتب في الدلالة.

فها هنا تحصل لدينا أربعة أقسام، حاصل ضرب اثنين في اثنين، لأن الضعيف مهمل في الشرائع والأحكام.

فالنص القطعي الدلالة القطعي الثبوت لا يمكن أن يتعارض مع مثله إلا أن يكون أحدهما منسوخا. وبالتالي قد يقال المنسوخ لا دلالة له معتبرة فلا تعارض أصلا.

والنص القطعي المتواتر يمكن أن يتعارض مع الآحاد فها هنا يقدم المتواتر، إلا أن نقول بقول الجمهور على تجويز نسخ الآحاد للمتواتر، ولا تعارض هنا أيضا كسابقه. وأما الظنيان غير المتواترين فيقدم الأظهر منهما، فإن تساويا، فالأصل تساقطهما، وقد يجوز العمل بكل منهما عند البعض. فتأمل.

وعند حالات التعارض الظاهري التي أشرنا إليها هنا، يتبع المجتهد الطريقة التي سيوضحها المصنف إمام الحرمين فيما يلي.

وحيث لا إمكان فالتوقف ... ما لم يكن تاريخ كل يعرف
فإن علـمنا وقت كل منهما ... فالثانِ ناسخ لما تـقـدمـا
كذاك في خصوص كل منهما ... يفعل فيه مثل ما تقدمـــا

(وإن لم يمكن الجمع بينهما يُتوقف فيهما إنْ لم يعلم التاريخ) إلى أن يظهر ترجيح أحدهما، مثاله قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾، وقوله تعالى ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾، فالأول يُجوِّز ذلك بملك اليمين، والثاني يحرم ذلك، فرجح التحريم لأنه أحوط.

(فإن علم التاريخ نُسخ المتقدمُ بالمتأخر) كما في آيتَي عدة الوفاة وآيتي المصابرة، وقد تقدمت الأربع.

كذاك في خصوص كل منهما ... يفعل فـيه مـثـل ما تقدما
وخصصوا في الثالث المعلوم ... بذي الخصوص لفظ ذي العموم
وفي الأخير شطر كل نطق ... من كل شق حكم ذاك النطـق
فاخصص عموم كل نطق منهما ... بالضد من قسميه واعرِفَنْـهما

(وكذا[١] إن كانا خاصين)، أي: فإن أمكن الجمعُ بينهما جُمع كما في حديث أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل رجليه، وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما، وحديث أنه صلى الله عليه وسلم توضأ ورشَّ الماء على قدميه، وهما في النعلين، رواه النسائي والبيهقي وغيرُهما، فجُمع بينهما بأن الرَّش في حال التجديد لما في بعض الطرق «إنَّ هذا وضوءُ من لم يحدث».

الحاشية

(١) الحطاب: وكذا.

وإن لم يمكن الجمعُ بينهما ولم يُعلم التاريخ يتوقفُ فيهما إلى ظهور مرجِّحٍ لأحدهما، مثاله ما جاء أنه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امرأته وهي حائض، فقال: «ما فوق الإزار»، رواه أبو داود، وجاء أنه صلى الله عليه وسلم قال: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح»، أي الوطء، رواه مسلم، ومن جملته الوطء فيما فوق الإزار[1]، فتعارضا فيه، فرجحَ بعضهم التحريم احتياطاً.

ورجح بعضهم الحلَّ لأنه الأصل في المنكوحة.

وإن عُلم التاريخ؛ نُسِخ المتقدم بالمتأخر كما تقدم في حديث زيارة القبور[2].

الحاشية

(١) قال الحطاب هنا: «ومن جملة ذلك الاستمتاع بما تحت الإزار، فتعارض فيه الحديثان، فرجح بعضهم التحريم احتياطا، وبعضهم الحل لأنه الأصل في المنكوحة، والأول هو المشهور عندنا وعند الشافعية (لأن الحطاب مالكي المذهب) وقال به أبو حنيفة وجماعة من العلماء.

ووقع في كلام الشرح - أي كلام صاحب الشرح وهو جلال الدين المحلي - بعد ذكر الحديث الثاني: ومن جملة ذلك الوطء فيما فوق الإزار فيتعارض الحديثان، والظاهر أنه سهو، فإن ما فوق الإزار يجوز الاستمتاع به باتفاق العلماء، وقال النووي في شرح مسلم: بل حكى جماعة كثيرة الإجماع عليه» اهـ. فتنبه، وتعلم منه الأدب في النقد مع العلماء.

(٢) أخرجه ابن ماجه عن ابن مسعود بلفظ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروا القبور، فإنها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة» صحيح، والنهي كان لحدثان العهد بالكفر، وأما بعد أن انمحت آثار الجاهلية واستحكم الإسلام فهي مستحبة؛ بشرط ألا يقترف

(وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً؛ فيُخصُّ[١] العام بالخاص) كتخصيص حديث الصحيحين «فيما سقت السماء العشر»، بحديثهما «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» كما تقدم.

(وإن كان كلٌّ واحدٍ منهما[٢] عاماً من وجه وخاصاً من وجه آخر فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يمكن ذلك.

مثاله حديث أبي داود وغيره «إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجس»، مع حديث ابن ماجه وغيره: «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»، فالأول خاصٌ بالقلتين عامٌ في المتغير وغيره، والثاني خاصٌ في المتغير عامٌ في القلتين وما دونهما، فخص عموم الأول بخصوص الثاني حتى يُحكمَ بأن ماء القلتين ينجس بالتغير، وخصَّ عموم الثاني بخصوص الأول حتى يحكمَ بأن ما دون القلتين ينجس وإن لم يتغير.

فإن لم يمكن تخصيص عموم كلٍّ منهما بخصوص الآخر احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه.

مثاله حديث البخاري: «من بدل دينه فاقتلوه»، وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء، فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة.

الحاشية ـــــــــ

=

بذلك تمسحٌ بالقبر أو تقبيل أو سجود أو نحو ذلك فإنه كما قال السبكي بِدعةٌ منكرة إنما يفعلها الجهال.

(١) الحطاب: فيخصص.

(٢) الحطاب: وإن كان أحدهما عاما من وجه وخاصا من وجه ... إلخ.

والثاني خاص بالنساء عام بالحربيات والمرتدات، فتعارضا في المرتدة هل تُقتل أم لا، والراجح أنها تقتل[١].

الحاشية

(١) قال الحطاب هنا: «فيطلب الترجيح، وقد ترجح بقاء عموم الأول وتخصيص الثاني بالحربيات بحديث ورد في قتل المرتدة والله أعلم» اهـ.
قلت: ذكر الشيخ المحقق الشربيني في شرح أبي شجاع: «وروى الدارقطني عن جابر أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت، ولا يعارض هذا النهي عن قتل النساء الذي استدل به أبو حنيفة، لأن ذلك محمول على الحربيات، وهذا على المرتدات» اهـ.

باب الإجماع

هو اتفاق كلِّ أهل العـصر　　　أي علماء الفقه دون نكرِ
على اعتبار حكم أمر قد حدث　　　شرعا كحرمة الصلاة بالحدث

(وأما الاجماع[1])، ....

الحاشية

(١) قبل أن نخوض في مسائل الإجماع، لا بد أن نتصوره، ونفهمه فهما عميقاً، أي نفهم المعنى المراد منه، فنبدأ أولا بالمعنى اللغوي كما جرينا عليه في هذه الحاشية.

ذكر العلماء لكلمة الإجماع معنيين من حيث اللغة:

الأول: العزم. قال الله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾، وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل). ويقال أجمعت على الأمر إجماعا، وأجمع فلان على كذا.

الثاني: الاتفاق. فيقال: أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع. فحقيقة أجمع: صار ذا جمع كألْـبَنَ وأتْمَـرَ.

وقد اختلف العلماء في الأصل من هذين المعنيين، فقال البعض: العزم، والبعض: الاتفاق، وبعض قالوا بالاشتراك. والذي يظهر لنا أن الأصل فيهما هو الاتفاق؛ لأن الإنسان إذا اتفقت توجهات نفسه على أمر يَحدث العزم عنده عليه. والظاهر أن الإمام الجويني يرجح هذا القول لأنه قال: الإجماع هو اتفاق أهل...الخ. وربما يكون التحقيق أنهما متلازمان وكلٌّ منهما يلزم عن الآخر إذا نظر إليه من جهةٍ. فتدبر.

فهو اتفاق[1] علماء[2] العصر[3] على حكم الحادثة)[4]، فلا يُعتبر وِفاق العوام لهم[5].

الحاشية

(١) المقصود بالاتفاق هنا الناتج عن نظر واستدلال، إذ لا بد للإجماع من مستند شرعا، وليس المراد الاتفاق مطلقا. قال ابن قاسم العبادي: «والمراد باتفاقهم اشتركهم في اعتقاد الحكم» اهـ. ونعرف نحن هذا الاعتقاد بما يدل عليه.

(٢) العلماء لفظ عام، فالأصل أن يحصل الإجماع من جميع العلماء لا من بعضهم ولا من أغلبهم، فلو شذَّ واحد وكان خلافه معتبرا لم ينعقد الإجماع، ولو كان في عصر مجتهد واحد فقوله ليس بإجماع، فتنبه.

(٣) المراد بالعصر هنا، الزمان سواء أكان طويلا أو قصيرا، أي إذا اتفق العلماء الموجودون في زمان ما على حكم حادثة فقد حدث الإجماع، ولا يشترط اتفاق علماء الأمة في كل الأزمنة فهذا يتعذر معرفته، وتنعدم فائدة الإجماع.

(٤) الحادثة هنا معناها مطلق، فيدخل فيها كل أمر من شأنه أن يتعلق به حكم شرعي، سواء كان منصوصا عليها أم لا.

(٥) من الواضح أن العوام لا يُلتَفَتُ إليهم في هذا الأمر، فلا يعتبرون في الخلاف ولا في الوفاق. وكيف يمكن أن يحتج بقولهم وهم لا يمكنهم الخوض في مثل هذه المباحث، ولو جاز اعتبارهم لأصبح الذين يعلمون مثل الذين لا يعلمون، وهذا جمع بين الضدين.

ولا يجوز الاحتجاج بقول العامي سواء في العقائد أو في الفقه، والعامي هنا هو كل من لا علم لديه بالفقه، والعامي في كل علم هو من لا علم له فيه، ومن علاماته أن لا يطمئن العاقل إليه عندما يسأله في مسألة في ذلك العلم، بعكس العالم فيه.

(ونعني بالعلماء الفقهاءَ) فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم[1]، (ونعني بالحادثةِ الحادثةَ الشرعيةَ) لأنها محلُّ نظر الفقهاء، بخلاف اللغوية مثلا، فإنما يُجمع فيها علماء اللغة[2].

الحاشية ـــــــ

=

فلا يجوز الاحتجاج على العلماء بعقائد الأعراب ولا بعقائد العجائز، حتى وإن كانت هي في حد ذاتها صحيحة، لأن الأعراب والعجائز لا تحقيق لديهم في العلوم.

(١) من الطبيعي أن يقال هنا أيضا بعدما تقدم في الحاشية السابقة أن الأصولي الذي لا دراية له بعلم الفقه فهو كالعامي مع الفقيه، فلا يعتبر وفاقه ولا خلافه قطعا، والمقصود بالفقيه هنا هو المجتهد، وأما الفقيه غير المجتهد فلا يعتبر أيضا.

(٢) قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «وعلم أن الإجماع قد يكون في دينيٍّ كصلاة وزكاة، ودنيوي كتدبير الجيوش وأمور الرعية، وعقلي لا تتوقف صحة الإجماع عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع. فإن توقفت صحة الإجماع عليه كثبوت الباري والنبوة لم يحتج فيه بالإجماع، وإلا لزم الدور» اهـ كلامه وهو في غاية التحقيق.

قال صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي في التوضيح: «واعلم أن الأحكام إما دينية وإما غير دينية كالحكم بأن السقمونيا مسهل، فإن وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فهما سواء، حتى إن أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق عليه أو لم يقع» اهـ.

واعلم أن فائدة الإجماع هي نقل الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع، فيرتفع الخلاف.

واحتج بالإجماع من ذي الأمة لا غيرها إذ خصصت بالعصمة

وكل إجماع فحجة على مَن بعده في كل عصر أقبَلا

(وإجماع هذه الأمة حجةٌ دون غيرها[١]، لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تجتمع أمتي على ضلالة») رواه الترمذي وغيره.

الحاشية

(١) شرع المصنف في الكلام على كون الإجماع حجة، وقدم حكمين، الأول: كون الإجماع حجة. الثاني: كونه خاصا بهذه الأمة.

وسوف ندير نحن الكلام هلى هذين الأمرين بتفصيل يتناسب مع المقام، فنقول:

قبل الكلام على حجية الإجماع، لا بد من بيان إمكان وقوعه، فقد ادعى بعض الناس عدم إمكان وقوعه، وسوف نكتفي بنقل كلام لإمام الحرمين في كتابه البرهان، وهذا الكلام في غاية التحقيق والتدقيق، وهو كاف في محله، اعترف بهذا فضلاء العلماء. قال:

«ذهب طوائف من الناس إلى أن الإجماع لا يتصور وقوعه، واشتد كلام القاضي ونكيره على هؤلاء، وتعدى حد الإنصاف قليلا. ونحن نسلك مسلكا في استيعاب ما لكل فريق حتى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات، وضح منها مدرك الحق.

فأما الذين منعوا تصور الإجماع، فإنهم قالوا: قد اتسعت خِطَّةُ الإسلام، ورقعته، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، وإنما يندرج المندرج من طَرَفٍ إلى طرف بسُفَيرات ورُفَيقات، ولا يتفق انتهاض رفقة ومدُّها مَدَّةً واحدة من الشرق إلى الغرب، فكيف يتصور والحالة هذه رفع مسألة إلى جميع علماء العالم؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفِطَنِ والقرائح، وتباين المذاهب والمطالب، وأخذ كل جيل صوبا في أساليب الظنون، فتصور إجماعهم في الحكم المظنون،

=

بمثابة تصور اجتماع العالمين في صبيحة يوم، على قيام أو قعود، أو أكل مأكول، ومثل ذلك غير ممكن في اطراد العادة. نعم إن انخرقت لنبي أو وليٍّ على رأي من يثبت الكرامات، فنعم، وبالجملة، لا يتصور الإجماع مع اطراد العادة، فهذا قول هؤلاء.

ثم زادوا إيهاما آخر، فقالوا: لو فرض الإجماع فكيف يتصور النقل عنهم تواترا، والحكم في المسألة الواحدة ليس مما تتوافر الدواعي على نقله.

فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتبات في العسر؛ أوَّلها: تعذر عرض مسألة واحدة على الكافة، والأخرى عسر اتفاقهم والحكم مظنون، والثالثة: تعذُّر النقل تواترا عنهم.

واختتموا هذه بأن قالوا: لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب، فما الذي يؤمن من بقائه عليه وإصراره على مذهبه إلى أن يطبق النقل طَبَقَ الأرض؟ فهذا عيون كلام هؤلاء.

قال القاضي معترضا عليهم، متتبعا مسالكهم: نحن نرى إطباق جيل من الكفار يُربي عددهم على عدد المسلمين، وهم متفقون على ضلالة يدرك بأدنى فكر بطلانها، فإذا لم يمتنع إجماع أهل الحديث على الإحاطة بذلك منهم، وإن أردنا فرضَ ذلك في الفروع، فنحن نعلم إجماع علماء أصحاب الشافعي على مذهبه في المسائل، مع تباعد الديار وتنائي المزار وانقطاع الأسفار، فبطل ما زخرفه هؤلاء.

ثم قال القاضي: لا يمتنع تصور ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الإسلام، إما باحتوائه على البيضة، أو بعلو قدره وتمكنه من إحضار من يشاء من المماليك، بجوازم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف، وإذا كان ذلك ممكنا، فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد، ثم يلقي عليهم ما عنَّ له من المسائل، ويقف على خلافهم ووفاقهم، فهذا وجه بيِّنٌ لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة. فهذا منتهى كلامه.

ونحن نفصل الآن القول في ذلك قائلين:

=

لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواعٍ مستحثة عليه داعية إليه. ومن هذا القبيل كل أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في الملل، فإن على القلوب روابط في أمثالها، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربقة الأمور العظيمة الدينية، ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضي من اجتماع جموع الكفار على ما وقتوه من دينهم. ومنه اجتماع أتباع إمام على مذهبه، فإن كل مَن رأَّسه الزمان يصرف إليه قلوب الأتباع، وبذلك يتصل النظام، وهذا مستبين في الجلي والخفي.

وما صوره القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكرا، فقد تكون أطراف الممالك في حق الملك العظيم كأنها بمرأى منه ومسمع، فلا يبعد ما قاله على ما صوره.

وأما فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فَرْدَةٍ ليست من كليات الدين، مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم وانتفاء داعيةٍ تقتضي جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة، فإذاً من أطلق التصور أو عدم التصور، فهو زلل، والكلام المفصل إذا أطلق نفيُه أو إثباته كان خلفا. ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هينٌ، فليس على بصيرة من أمره، نعم، معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم مجتمعون أو متقاربون. فهذا منتهى الغرض في تصوير الإجماع». انتهى كلام إمام الحرمين.

وبعد أن ذكرنا عن الجويني ما به باح، يتبين لنا أن أمر الإجماع لا يزال في اتضاح...، فكلام الإمام قاطع قيِّم، يُزال به ما كان من الظلام يُخَيِّم.

وببيان إمكان وقوع الإجماع، يجوز لنا الشروع في تمييز أنه حجة.

=

واعلم أن العلماء ذكروا العديد من الأدلة، اقتصر المصنف على واحد، وسوف نخصص نحن الكلام عليه من وجوهه بحيث لا يبقى قالٌ لقائل، ثم نتبع بذلك كلاما يدعمه، وقولا يرفَعُه ويرصِّعُه.

فأما تخريج الحديث، فقال السخاوي في المقاصد الحسنة: «(لا تجتمع أمتي على ضلالة) رواه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي بصرة الغفاري مرفوعا في حديث: (سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها). ورواه الطبراني وحدَه وابن أبي عاصم في السنة له عن أبي مالك الأشعري، رفعه: (إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها: وأن لا تجتمع على ضلالة). ورواه أبو نعيم في الحلية والحاكم في مستدركه وأعله، ورواه اللالكائي في السنة وابن منده، ومن طريقه الضياء في المختارة عن ابن عمر رفعه: (إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبدا وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم فإنه مَن شذَّ شذّ في النار). وهكذا هو عند الترمذي لكن بلفظ: (هذه الأمة، أو قال أمتي). ورواه ابن ماجه وعبد في مسنده عن أنس مرفوعا: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم). ورواه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس رفعه بلفظ: (لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة).

والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم وغيره عن أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري موقوفا في حديث: (وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة)، زاد غيره: (فإياكم والتلون في دين الله). ورواه الطبري في تفسيره عن الحسن البصري مرسلا بلفظ أبي بصرة.

=

وبالجملة فهو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره. فمن المرفوع: (أنتم شهداء الله في الأرض). ومن الثاني: قول ابن مسعود: (إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله فإن لم يجده ففي سنة رسول الله، فإن لم يجده فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون، وإلا فليجتهد)». انتهى كلام الحافظ السخاوي بتصرف يسير.

أقول: هنا صرح الحافظ السخاوي بأن الحديث ليس متواترا بل هو مشهور، والشهرة من أقسام الآحاد، فكيف يكون حديث آحاد دليلا على أصل عظيم من أصول التشريع، بحيث يكون بعد الكتاب والسنة مباشرة من جهة، ومن جهة قبلهما؟

والجواب: إن الحديث وإن كان آحادا، لكنه ليس ضعيفا ولا من رتبة الحسن، بل أقوى من رتبة الصحيح المعروفة، ورتبة الشهرة كما صرح به الأستاذ عبد القاهر البغدادي وغيره من المحققين تفيد العلم النظري، بينما المتواتر يفيد العلم الضروري أي البديهي.

ولما كان المقصود في الأصول هو كون القواعد قطعية اكتفي فيه بكل ما أفاد القطع وإن لم يكن متواترا.

وبذلك يكون الاستدلال بهذا الحديث في علم الأصول كافياً، عند من يشترط كون قواعد الأصول مبنية على القطع، أما عند من يقول بجواز كونها مبنية على الظن كما رجحه بعض المحققين فوجه الاستدلال بالحديث الواحد غير المتواتر ظاهر. ولكن يظهر الفرق بين الفريقين في الأحكام المترتبة على هذا، فمن قال بالقطعي فقط ومنع الظني، فيلزمه تحريم الخلاف في الأصول، وربما قال بكفر أو تضليل المخالف، أما القائل بالظني فلا. فتدبر.

قال العلامة علاء الدين البخاري الحنفي في كشف الأسرار: «قال النبي عليه السلام: (لا تجتمع أمتي على الضلالة)، هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة،

=

وهي أدلُّ على الغرض من نصوص الكتاب، وإن كانت دونها من جهة التواتر، وتقرير هذا الدليل: إن الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، بعصمة هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعُمَر وابنه وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان، وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى، كقوله عليه السلام:

- «لا تجتمع أمتي على الخطأ».
- «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن».
- «لا تجتمع أمتي على الضلالة، أو على ضلالة».
- «سألت ربي أن لا يجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيه، وروي على خطأ».
- «يدُ الله على الجماعة».
- «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة، وروي على خطأ».
- «عليكم بالسواد الأعظم».
- «يدُ الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذَّ».
- «مَن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه».
- «مَن خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية».
- «لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يخرج الدجال».
- «لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله».
- «ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن: إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحبط من ورائهم».

=

- «مَن سرَّه بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعدُ».

- «لن يزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناواهم أي عاداهم إلى يوم القيامة، وروي لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله».

- «ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار حتى يأتي أمر الله».

- «تفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل: ومن تلك الفرقة؟ قال: هي الجماعة».

إلى غيرها من الأحاديث التي لا تُحصَى كَثْرَةً، ولم تزل كذلك ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه» اهـ. كلام الإمام البخاري، وهو كثير الفوائد.

هذا بعض ما يتعلق بالحديث المذكور من ناحية حديثية، وسنذكر هنا جملة تتعلق بوجه دلالة الحديث على الإجماع:

ذكر الإمام الرازي وجوها للاستدلال فقال: وهو - أي الاستدلال - من وجهين:

أحدهما: أن هذه الأخبار لو صحت لثبت بها أصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة، وما هذا شأنه، كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه بأقصى الوجوه، أما الأولياء فلِتُصَحِّحَ هذا الأصل العظيم بها، وأما الأعداء فلدفع مثل هذا الأصل العظيم. فلو كان في متنها خللٌ لاستحال ذهولهم عنه مع شدة بحثهم عنه وطلبهم له، فلما لم يقدِر أحدٌ على الطعن بها، علمنا صحتها.

=

وثانيهما: أن قد ظهر من التابعين إجماعهم على أن الإجماع حجة، وظهر منهم استدلالهم على ذلك بهذه الأخبار، والاستقراء دلَّ على أن أمتنا لا يجمعون على موجَبِ خبر لأجل ذلك الخبر إلا ويكونون قاطعين بصحة ذلك الخبر، فهذا يدل على قطعهم بصحة هذا الخبر.

ثم ذكر الإمام طريقا آخر، كنا نحن قد وضحناه فيما مرَّ، ونورده هنا للفائدة:

قال: إنا لا نسلم أن هذه الأخبار من باب الآحاد، وندعي الظن بصحتها، وذلك مما لا يمكن النزاع فيه، ثم نقول: إنها تدل على أن الإجماع حجة؛ فيحصل حينئذ ظن أن الإجماع حجة. وإذا كان كذلك، وجب العمل به، لأن دفع الضرر المظنون واجب، وهذا الطريق أجود الطرق اهـ.

فـائـدة:

كنا قد اعتمدنا فيما مضى أن الحديث لم يبلغ درجة التواتر، وهو ظاهر جلي، ولكن لا شك أن الأصح بل الصحيح أنه متواتر من جهة المعنى، فهو متواتر تواترا معنويا. ولذا فهو حجة أيضا.

وقد ذكر هذا من العلماء الإمام الغزالي نقل عنه هذا الإمام عضد الدين الإيجي في شرح المختصر، ونص على هذا أيضا الإمام الحافظ الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه فقال: «إنها أحاديث متواترة من طريق المعنى، لأن الألفاظ الكثيرة إذا وردت من طرق مختلفة ورواة شتى ومعناها واحد لم يجز أن يكون جميعها كذبا، ولم يكن بدٌّ من أن يكون بعضها صحيحا، ألا ترى أن الجمع الكثير إذا أخبروا بإسلامهم وجب أن يكون فيهم صادق

=

قطعا، ولهذا نقول إنه لا يجوز أن يقال إن جميع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أخبار الآحاد يجوز أن يكون كذبا موضوعا» اهـ. كلامه، وهو مفيد جدا.

وأما دلائل العقول، فسنورد هنا ما فيه للطالب مقنع، وما إذا قرأه المشكك فإن لم يوافق انقطع. قال إمام الحرمين: «الإجماع حجة قاطعة»، وها نحن نورد كلامه البليغ بنصه لما فيه من معان دقيقة: «والطريق القاطع في ذلك - أي في إثبات حجية الإجماع- أن نقول: للإجماع صورتان نذكرهما، ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما: إحداهما: أن نصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة، وأوساطها مجمعين على حكم مظنون، والرأي فيه مضطرب، فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع، لا يُحمَل على وفاق اعتقاداتهم وجريانها على منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتياد مستحيل، بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول، إذا كان لا يُتَطرَّقُ إليه إلا بإنعام نظر وتسديد فكر، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم، فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي فما الظن بالنظر الظني الذي لا يُفرض فيه قطع. فإذا تقرر أن اطراد الاعتياد يُحيل اجتماعهم على فن من النظر، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يُرجِّعون فيه رأيا، ولا يرددون قولا، فنعلم قطعا أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه، فهذا مسلك إثبات الإجماع في هذه الصورة.

فأما الصورة الثانية: وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون، وأسندوه إلى الظن، وصرَّحوا به، فهذا أيضا حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة أنا وجدنا العُصُرَ الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء، علماء الدهر، فلم يزالوا ينسبون

=

المخالف إلى المروق والمحادَّة والعقوق ولا يَعُدُّون ذلك أمرا هينا، بل يرون الاجتراء على مخالفة العلماء ضلالا بينا، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل. فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعا في حكم مظنون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن، فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستندَ قاطع شرعي، ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها، تلقاها من تلقاها من فَلْقِ في رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلم بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاب الإجماع حجة، ثم علموا ذلك وعملوا به، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم، فقد تقرر الآن انتصاب الإجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا في الشرع».

ثم قال الإمام الجويني: «فإن قيل، ما ذكرتموه إخراجُ الإجماعِ عن كونه حجة، قلنا: هذه الآن غباوة؛ فإن ذا التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجةً لعينه، وإنما المطلوب المكتفى به استناده إلى حجة، والدليل عليه أن قول المصطفى صلوات الله عليه في نفسه ليس بحجة، ولكنه مشعر بتبليغ قول الله تعالى حقاً وصدقاً، وهو المطلوب المقصود، وليس وراء الله للمرء مذهب» اهـ.

هذا هو كلام الإمام المحقق، إن فهمته رأيته جواهر.

وقد اعترض على هذا المفهوم والاستدلال الإمام فخر الدين الرازي فقال في المحصول [٢/ ٤٦]: «وهذه الدلالة ضعيفة جداً، لاحتمال أن يقال: إنهم قد اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا لأمارة، بل لشبهة، وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب قد اتفقت كلمتهم لأجل الشبهة، سلمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون لأمارة تفيد الظن؟

قوله: رأينا الصحابة مجمعين على المنع من مخالفة هذا الإجماع وذلك يدل على اطلاعهم على دليل قاطع مانع من مخالفة هذا الإجماع.

=

قلنا: لا نسلم اتفاق الصحابة على ذلك.

سلمناه؛ لكنك لما جوزت حصول الإجماع لأجل الأمارة فلعلهم أجمعوا على المنع من مخالفة الإجماع الصادر عن الأمارة لأمارة أخرى، فإن قلت: إنهم لا يتتعصبون في الإجماع الصادر عن الأمارة وقد تعصبوا في هذا الإجماع فدل على أن هذا الإجماع ما كان عن أمارة. قلت: إذا سلمت أنهم يتعصبون في الإجماع الصادر عن الأمارة، فقد بطل قولك: إنهم منعوا من مخالفة هذا الإجماع» اهـ.

قال الإمام تاج الدين السبكي في شرح المنهاج الأصولي [٢/ ٤٠٦] بعد أن ذكر اعتراض الرازي: «هذا اعتراض الإمام وهو واضح، والنظر فيه يطول، والذي يظهر لي وهو معتمدي فيما بيني وبين الله أن الظنون الناشئة عن الأمارات المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وأمارات قوية من المعقول، أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجمع على خطأ، وقد حصل القطع به من المجموع لا واحد بعينه» اهـ. كلام الإمام المحقق السبكي، وهو فصل المقال في هذا الباب والحمد لله.

ملاحظة:

لا بد من أن نشير إلى أننا في هذا المقام، مقام الكلام على حجية الإجماع وأنه دليل معتبر شرعا، اقتصرنا على دليل واحد فقط هو ما مر، ولم نفصل فيه، بل بينا ما فيه بإجمال، واكتفينا بالإشارة عن تطويل المقالة، ويستطيع طالب العلم المجد أن يتابع تفاصيل هذه المسألة في ثنايا وفصول كتب أصول الفقه وغيرها من الرسائل التي ألفها علماء الأمة على

(والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) لهذا الحديث ونحوه.
(والإجماع حجةٌ على العصر الثاني) ومن بعدَه (وفي أي عصر كان[1]) ....

الحاشية ـــــــ

=

مدار السنين، فسوف يجد فيها ما يشفي غليله، وسوف يكون المجال متاحا له بعد هذا أن ينظر في المسألة إن كان من أهل النظر، ويتبع بعد ذلك ما يوصله إليه عقله وتمييزه بشرط أن يكون منصفا في النظر، وأن لا يسير في هذه المسألة على أسلوب كثير من أهل هذا الزمان الذين لم يحصلوا من العلم إلا قليلاً، والغالب منهم لا يعرفون من العلوم إلا بعض الشكليات، يحفظها من دون تحقيق، ثم تراهم بعد هذا ومعه يخوضون في أصعب المسائل وأعقدها خوض المتخبطين، وإلى الله المشتكى، ثم يزعمون أن هذا ما كان عليه الصحابة، وهو طريق السلف من القرون الصالحة، وكل هذا عويل بوم أو نهيق حمار محزون، وأين هؤلاء من قول الله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ومن هم أهل الذكر إلا العلماء الصالحون المشهود لهم بالتقوى والإدراك الواسع.

وقد جرفنا تيار الغضب الكامن في نفوسنا من هذا الواقع المحزن إلى الخروج عن طبيعتنا واللجوء إلى مقدمات خطابية أو برهانية مبثوث فيها عاطفة حارة وقلب ملذوع، والله المستعان.

(١) بعد ثبوت حجية الإجماع، تصبح صفات وخصائص الحجية لازمة له، فيكون حجة في العصر الذي حصل فيه وفي العصور التي تليه، فما كان حجة يكون حجة مطلقا، ولا يجوز أن يقال: هذا الأمر حجة في هذا الزمن دون الزمان الماضي أو دون الزمان المستقبل إلا إذا كان كونه حجة يعتمد على خصائص ذاتية لهذا الزمان لا توجد في الزمان المستقبل ولا الزمان الماضي، أما إذا لم يكن يوجد فوارق جوهرية فإن هذا الكلام يكون سفسطة واتباعا للهوى لا للحق ولا للعلم، وما كان كذلك فهو مردود قطعاً.

من عصر الصحابة ومن بعدهم[١].

الحاشية

(١) مفهوم قول الشارح: «من عصر الصحابة ومن بعدهم» أن الإجماع حجة على كل العصور خلافا لمن خصه بعصر الصحابة كابن حزم، قال: إننا لا نستطيع أن نتيقن حصول الإجماع إلا في عصر الصحابة، وهو بهذه الكلمة كأنه قائل بحصر الإجماع في عصر الصحابة؛ مع أنه لم ينف أصل الإجماع، قال: «الإجماع موجود كما الاختلاف موجود، إلا أننا لم يكلفنا الله تعالى معرفة شيء من ذلك، إنما كلفنا اتباع القرآن وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي نقله إلينا أولوا الأمر منا على ما بينا فقط» اهـ.

وكلامه هذا ضعيف، لأنه سلم بأنه لا سبيل إلى الإجماع على باطل، وفي هذا إقرار بحجية الإجماع وكونه طريقا إلى معرفة الحق، فلِمَ القول منه بعد ذلك بأننا لم نكلف بالبحث عن الإجماع، بل الصواب أن كل طريق يؤدي إلى معرفة الحق فنحن مطالبون باتباعه والتمسك به، وتنقيحه وبيانه، ومن هنا جاء الحض من النبي صلى الله عليه وسلم على اتباع الجماعة، ولا تناقض بين هذا وبين قول ابن مسعود: الجماعة أن تكون على الحق ولو وحدك، فهذا لا يتعارض مع القول إن الأمة دائما إجماعها لا يكون إلا على الحق. وهذا الكلام في غاية الإفادة.

ثم برز في هذا الزمان طائفة من المبتدعة تظهر للناس علامات التقوى وهم عارون عن العلم، إذا قلت لهم أجمعت الأمة وقال العلماء المشهود لهم بالفضل: كذا. رَدّوا هذا الكلام بكل وقاحة، وجعلوا يُخرجون بزعمهم كل عالم يعارضهم من الانتساب إلى أهل السنة والجماعة، وهم أنفسهم غير داخلين، فعقائدهم هي عقائد المجسمة، بل هم المجسمة بأعينهم، وقد امتلأت الدنيا بشرورهم في هذا الزمان، تدعمهم بعض الدول الظالمة ليتيسر لها سيطرتهم على أرزاق الناس بالباطل.

وكلام الشارح المحقق يلزم منه أيضا، أن الإجماع ليس بحجة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، بل لا ينعقد أيضا. وهذا فيه إشكال قوي، وقد كنت ذكرت هذا الإشكال قبل أربع سنوات في كتاب البداية في الأصول، وهو يقدح في حجية الإجماع، فقلت فيه: «إذا كان الإجماع حجة قطعية فَلِمَ يشترط له أن يقع بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو كان حجة لاعتبرت أقوال الصحابة سواء في زمن الرسول أو بعده، ...» إلخ ما قلته هناك.

وهذا الاعتراض مبني أساسا على مفهوم الحجة وما يلزم عن كون الشيء حجة، وقد بيَّنتُ ذلك في كتاب «بداية الأصول» وفي كتاب «مبادئ المعرفة»، وهو اعتراض وجيه، فما هو حجةٌ يكون حجةً مطلقا، وذلك نحو الاجتهاد، فهو جائز في حياة الرسول عليه السلام وجائز بعده. وقد جرى في هذه المسألة خلاف نبينه ونذكر ما نراه راجحا فيما يلي:

عرّف الإمام السبكي في جمع الجوامع الإجماع بقوله: «هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها صلى الله عليه وسلم على أي أمر كان» اهـ.

وبيان شرح ذلك: «وعلم عدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من قوله بعد وفاته، ووجهه أنه إن وافقهم فالحجة في قوله والا فلا اعتبار بقولهم دونه» اهـ.

وعرف الإمام البيضاوي حد الإجماع بأنه: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور» اهـ.

قال الشارح الإسنوي: «هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه مع أنه تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، أن الإجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم»، ثم

=

قال: «نعم الصواب انعقاد الإجماع في الصورة التي ذكرناها لأنه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمته بالعصمة كما سيأتي في الأدلة، بل لو شهد لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعا» اهـ. وبقول الإسنوي الأخير، يتبين أنه قائل بانعقاد الإجماع في الصورة المذكورة، وهو الذي أقول به.

وقد رأيت كلاما في غاية التحقيق للعلامة ابن أمير الحاج نذكره هنا للفائدة: «وقال السبكي: وينبغي أن يزاد في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الإجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكره الأكثرون؛ منهم القاضي والإمام الرازي وابن الحاجب، لأن قولهم دونه لا يصح، وإن كان معهم فالحجة في قوله، ولم أرَ أحدا ذكر هذا القيد، ولا بد منه.

قال ابن أمير الحاج: قلتُ: وفيه نظر في جواز انعقاد الإجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم خلافا، والوجه أنه ينعقد كما سأذكره من الميزان في ذيل مسألة لا إجماع إلا عن مستند، حينئذ فالوجه إسقاط هذا القيد، لا أنه لا بد منه والله سبحانه أعلم» اهـ.

وقال في الموضع الذي أشار إليه: «وأما في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز أن ينعقد الإجماع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون الإجماع حجة وقول الرسول حجة، فيكون حجتين» اهـ.

أقول: وهذا القول هو التحقيق عندي في هذه المسألة، والله الموفق.

ثم انقراض عصره لم يُشترط　　أي في انعقاده وقيل مشترط
ولم يجز لأهله أن يرجعوا　　إلا على الثاني فليس يمنع
وليعتبر عليه قول من ولد　　وصار مثلهم فقيها مجتهد
ويحصل الإجماع بالأقوال　　من كل أهله وبالأفعال
وقول بعض حيث باقيهم فعل　　وبانتشار مع سكوتهم حصل

(ولا يشترط) في حجِّيته (انقراضُ العصر) بأن يموت أهلُه[١] (على الصحيح) لسكوت أهل[٢] أدلة الحجية عنه[٣].

وقيل: يشترط؛ لجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه[٤].

الحاشية

(١) المقصود من انقراض العصر موت أهل الإجماع في عصر معين.

(٢) في كل النسخ هكذا، وهي خطأ.

(٣) أي إن انقراض العصر ليس شرطا في حجية الإجماع؛ لأن الأدلة التي ثبت بها كون الإجماع حجة لم تدل على هذا الشرط، بل مطلق ما دلت عليه إنما هو كون المجتهدين في عصرٍ ما إذا اجتهدوا فاتفقوا على حكم، فإن اتفاقهم هذا يكون حجة، ولا دليل يدل على اشتراط حجية الإجماع بموت المجمعين، والأصل هو عدم الاشتراط.

(٤) بعض العلماء خالفوا فاشترطوا هذا الشرط، واستدلوا بقولهم إنه لو لم نشترط ذلك للزم عدم كون الإجماع حجة، لجواز أن يجتهد أحد المجمعين في المسألة التي كان قد اجتهد فيها فيتغير الحكم الذي يرجحه فيخالف الإجماع، وحينذاك يبطل كون علماء العصر مجمعين على حكم واحد، لأنه من علماء العصر وقد خالفهم.

وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه[١].

(فإن قلنا: انقراض العصر شرطٌ فيعتبر[٢]) في انعقاد الإجماع **(قولُ من وُلِد في حياتهم وتفقَّه وصار من أهل الاجتهاد[٣]**.

ولهم على هذا القول أن يرجعوا[٤] عن ذلك الحكم) الذي أدَّى اجتهادهم إليه.

الحاشية

(١) أي وأجيب هذا القائل عن هذا الدليل بأنه إنما يصح دليله لو جاز للمجتهد الرجوع عن الإجماع، ولكنه ممنوع، لأنه لا يجوز الرجوع عنه، وذلك لإجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجيته.

والقائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادحا عندهم في الإجماع، فاشتراط الانقراض في الحقيقة إنما هو لاستقرار حجيته لا لأصلها، وعلى هذا فلو عمل عامل بمقتضى الإجماع ثم بطل الإجماع بنحو رجوع بعضهم فهل يبطل العمل السابق، فيه نظر. اهـ. من شرح ابن قاسم.

(٢) في نسخة الحطاب: فيعتبر.

(٣) أي إن قول من ولد في عصر الإجماع يكون معتبرا وشرطا لاستمرار انعقاد الإجماع، وقوله يعتبر بالطبع إذا صار مِن أهل الاجتهاد.

وهذا الشرط اعتباره مبني على القول بأن انقراض العصر شرط لحجية الإجماع كما هو ظاهر.

(٤) في نسخة الحطاب: فلهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم.

(والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم[١]**)**، كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه فيدلَّ فعلُهم له على جوازه؛ لعصمتهم كما تقدم، **(وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكوت الباقين عليه)**، ويسمى ذلك بالإجماع السكوتي[٢].

الحاشية

(١) قال ابن قاسم: «أي بكل منهما كما يفيده إعادة الباء، وبقول بعضهم وفعل بعضهم. قال المصنف: فإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دلَّ إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ما لم تدل قرينة دالة على الندب أو الوجوب» اهـ.

(٢) أما الإجماع السكوتي، فقد قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في غاية الوصول: «(أما السكوتي بأن يأتي بعضهم) أي بعض المجتهدين (بحكم ويسكت الباقون عنه وقد علموا به، وكان السكوت مجردا عن أمارة رضاً وسخط) بضم السين وإسكان الخاء وبفتحهما، خلاف الرضا (والحكم اجتهادي تكليفي، ومضى مهلة النظر عادة، فإجماع وحجة في الأصح) لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة. وقيل: ليس بإجماع ولا حجة لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في الحكم، وعُزِيَ هذا للإمام الشافعي، وقيل: ليس بإجماع بل حجة لاختصاص مطلق اسم الإجماع عند هذا القائل بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وإن كان هو عنده إجماعا حقيقية كما يفيده كونه عنده حجة. وقيل: حجة بشرط الانقراض. وقيل: حجة إن كان فتيا لا حكما؛ لأن الفتيا يبحث فيها عادة، فالسكوت عنها رضا، بخلاف الحكم، وقيل عكسه لصدور الحكم عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا، وقيل: حجة إن كان الساكتون أقل من القائلين، وقيل غير ذلك.

ثم الصحابي قوله عن مذهبه على الجديد فهو لا يحتج به
وفي القديم حجـة لما ورد في حقهـم وضعفوه فليُرَد

(وقول الواحد من الصحابة[1] ....

الحاشية ______

وخرج بما ذكر ما لو لم يعلم الساكتون بالحكم، فليس من محل الإجماع السكوتي، وليس بحجة لاحتمال أن لا يكونوا خاضوا في الخلاف، وقيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه، وقيل غير ذلك.

وخرج أيضا ما لو اقترن السكوت بأمارة الرضا، فإجماع قطعا، أو بأمارة السخط فليس بإجماع قطعا، وما لو كان الحكم قطعيا لا اجتهاديا أو لم يكن تكليفيا نحو: عمّار أفضل من حذيفة أو عكسه، فالسكوت على القول بخلاف المعلوم في الأولى وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شيء، وما لم يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون ذلك إجماعا» اهـ.

(١) قوله: «من علماء الصحابة» يدل على أن بعض الصحابة علماء والبعض عامة ليسوا بعلماء، فليس كل الصحابة علماء بل أكثرهم ليسوا بعلماء، وهذا هو الحق، خلافا لمن يتوهم غيره من الناس الذين ينتسبون إلى العلماء وهم من العامة.

قال الإمام الشافعي في الرسالة [٩٧٧]: «ولم يزل المسلمون على ما وصفتُ، منذ بعثَ الله نبيَّه - فيما بلغنا - إلى اليوم: يَتَفَقَّهُ أقلُّهم ويشهد الجنائزَ بعضهم، ويجاهد ويرد السلام بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرهم، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز وردِّ السلام، ولا يؤثِّمون مَنْ قصَّر عن ذلك، إذا كان بهذا قائمون بكفايته» اهـ.

ليس بحجة على غيره[١] على القول الجديد).

الحاشية

(١) قال الإمام المحقق أبو البركات النسفي في كشف الأسرار: «اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه مُحِقٌّ، بلا نظر وتأمّلٍ في الدليل، كأنه جعل قوله قلادة في عنقه، وهو أربعة أنواع:

- تقليد الأمة صاحبَ الوحي.
- وتقليد العالِمِ صاحبِ الرأي والنظرِ في الفقه لسبْقِه على أقرانه من الفقهاء.
- وتقليد العوامِّ علماءَ عصرهم.
- وتقليد الأبناءِ الآباءَ، والأصاغر الأكابر.

والوجوه الثلاثة الأولى صحيحة لأنها تقع عن ضرب استدلال، فإنا قد عرفنا صاحب الوحي صِدِّيقاً معصوماً عن الكذب بالنظر والاستدلال، لأنَّا إنما عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صِدِّيقا، فإن الله تعالى لا يأتمن الكاذب، ولا يؤيد بالمعجزة مَن يُضِلُّ الناس، ثم عرفنا بخبره أن رأي الصحابي مقدم على رأي غيره، وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لأن زيادة المزية لا تُعرَفُ إلا بضرب استدلال، وكذا تقليد العامي العالم لأنه ما ميّز بين العالم وغيره إلا بضرب استدلال. والباطل هو الوجه الرابع لأنهم اتبعوه بهوى نفوسهم، بلا نظر عقلٍ واستدلال، وهو الذي ذمَّ اللهُ تعالى الكفرة عليه بقولهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾.

وإنما قلدنا الأنبياء عليهم السلام لأنا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة، فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة، وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم، كما لا يتبع النبي قبل إقامة المعجزة، ولهذا قال الشافعي: لا نقلد الصحابيَّ؛ لأن قول الصحابي ليس بحجة، إذ لو كان قوله حجة لدعا الناس إلى قوله كالنبي عليه السلام» اهـ.

وفي القديم حجة؛ لحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[1]».

الحاشية ـــــــ

=

وهذا الكلام في غاية الإفادة، فالأصل أن قول الصحابي ليس بحجة، لأن الصحابي ليس معصوما فلم يدل الدليل على عصمته، وثبت أن بعضهم أخطأ وبعضهم أصاب، وأن بعضهم كان يخالف بعضا، فكل هذه الأدلة وغيرها تشير إلى أن القول الوارد عن الصحابي من حيث هو صحابي ليس بحجة، كغيره من الناس، فكونه صحابيا، لا علاقة له ألبتة، ولا يؤثر هذا الوصف في جعل قوله حجة.

واعلم أنه يمكن أن تحتف قرائن معينة بقول الصحابي، فيطلق عليه لأجل هذه القرائن أنه حجة، لا له وحده، فتدبر، وذلك كأن يقول صحابي قولا ويسكت عليه بقية الصحابة، فيقال: قوله حجة، للأجماع الذي حصل عليه. أو أن يخبر الصحابي بأمر ديني لا مجال فيه للاجتهاد، فلعدالة الصحابة، يقال: إن قوله هذا بمنزلة الخبر المرفوع، وإلا لزم تكذيبه من دون دليل. فتنبه لهذا فهو مهم.

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «(قول الصحابي) المجتهد (غير حجة على) صحابي (آخر وِفاقا وَ) على (غيره) كتابعي (في الأصح) لأن قول الصحابي ليس حجة في نفسه، والاحتجاج به في الحكم التعبدي من حيث إنه من قبيل المرفوع، لظهور أن مستنده فيه التوقيف، لا من حيث إنه قول صحابي» اهـ.

وكلام شيخ الإسلام في غاية التحقيق، وفيه فوائد عديدة يعرفها من تأمل فيه.

(١) قال الإمام الشافعي في المذهب القديم: قول الصحابي حجةٌ مطلقاً، واحتج بالحديث المذكور، لأنه يدل على أن الاقتداء بهم هدى، وطلب الهدى واجب.

وأجيب بضعفه[١].

الحاشية ـــــــ

=

وأجاب الإمام المحقق علاء الدين البخاري على الاستدلال بهذا الحديث فقال: «لا حجة لهم في ذلك لأن المراد بالاقتداء بهم في الجري على طريقتهم من أخذهم الحكمَ من الكتاب أولا، ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه، لا تقليدهم في أقوالهم، ألا ترى أنه عليه السلام شبههم بالنجوم، وإنما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطرق مما يدل عليه لا أن نفس النجم يوجب ذلك.

قال القاضي الإمام: هذا النص عمَّ الصحابة وفيهم مَن لا يجوز تقليده بالإجماع كأعراب، فثبت أنه أراد به أهل البصر، وأهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة، فيجب الاقتداء بهم في ذلك» اهـ. وهو كلام في غاية التحقيق.

وأجاب المحقق ابن قاسم العبادي: «إن الخطاب مشافهة، فهو مع الصحابة، ولا جائز أن يرادَ مجتهدوهم لخروجهم عن محل الخلاف، فتعين إرادة عمومهم» اهـ.

يريد بهذا أن يقول: إن الرسول عليه السلام لما قال هذا الكلام كان يخاطب أناساً، هم صحابته، والخطاب الأصل فيه أن يكون موجها، فلما قال: (أصحابي كالنجوم) ثم قال: (بأيهم اقتديتم اهتديتم)، عُلِمَ أن الجواب مُوَجَّـــهٌ إلى قوم يبحثون عن طريقة يهتدون بها، ومعلوم أن المجتهدين من الصحابة طريقتهم معلومة وهي الاجتهاد، فلزم أن يكون المخاطب به هو عوام الصحابة، فيكون معنى الكلام: مَن لم يستطع منكم الاجتهاد، فيلزمه اتباع المجتهدين. وعلى هذا المعنى -وهو قوي- لا تبقى للحديث دلالة على أن قول الصحابة حجة، فتدبر، فهو تحقيق نفيس.

فيتحصل من هذا أن قول الصحابي ليس بحجة لما ذكرناه أوّلا.

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء في تخريج هذا الحديث: «(أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم) رواه البيهقي، وأسنده الديلمي عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ:

** ** ** ** **

الحاشية ـــــــ

=

(أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فبأيهم اقتديتم اهتديتم)» اهـ. وقال شارح النظم: «الصحيح كما قال الجوهري أن هذا الحديث حسن خلافاً لمن نازع فيه، أخرجه السجزي وغيره» اهـ.

وقال الإمام تاج الدين السبكي في الإبهاج [٥/ ٢١٠٠، طبعة دار البحوث، دُبَي]: «اعلم أن هذا الحديث رواه ابن منده في أماليه، فروينا بإسنادنا إلى أبي عمرو عبد الوهاب بن منده، أَنَا أَبِي: الإمام أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن منده، أنا: أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي، حدثنا عبدالله بن رَوْح المدايني، حدثنا سلام بن سليمان، حدثنا الحارث ابن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**مَثَلُ أصحابي في أمتي مثل النجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم**).

وروى نعيم بن حماد الخزاعي، عن عبد الرحيم بن زيد العَمِّيِّ، عن أبيه، عن سعيد بن المسيِّب، عن عمر مرفوعاً: (سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي، فأوحى إليّ يا محمد إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم، بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما هم عليه على اختلافهم- عِندي على هدى).

وهذا حديث قال فيه أحمد: لا يصح. ثم إنه منقطع، فإن ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئاً» اهـ.

باب الأخبار وحكمها

والخبر اللفظ المفيد المحتمل ... صدقا وكذبا منه نوع قد نقل
تواترا للعلم قد أفادا ... وما عدا هذا اعتبر آحادا
فأول النوعين ما رواه ... جمع لنا عن مثله عزاه
وهكذا إلى الذي عنه الخبر ... لا باجتهاد بل سماع أو نظر
وكل جمع شرطه أن يسمعوا ... والكذب منهم بالتواطي يمنع

(**وأما الأخبار، فالخبر**[1] **ما يدخله الصدق والكذب**[2])؛ لاحتماله لهما من

الحاشية

(١) الخبر لغة: قال صاحب القاموس المحيط: «هو النبأ، ويجمع على أخبار، وأخابير» اهـ.
وأما العلامة الفيومي فقال في المصباح المنير: «خبرت الشيء أخبره من باب قتل، والثاني يدل على لين ورخاوة وغُزْرٍ، فالأول الخُبْرُ: العلم بالشيء، تقول لي بفلان خِبرة وخُبْرٌ، والله تعالى الخبير، أي العالم بكل شيء» اهـ.
وقال الأصفهاني: «الخبر العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر. وقيل الخُبرة: المعرفة ببواطن الأمر» اهـ.
ومن هذه المعاني يتبين لنا أن الخبر في عرف الأصوليين هو اسم لما ينقل ويُتَحدثُ به، ومدار كلامهم عليه إنما هو من جهة إفادته للعلم أو عدمه.
(٢) قال الشيخ الجاوي في حاشيته على شرح الورقات: «الصدق، وهو على المعتمد مطابقة الحكم المفهوم من اللفظ للنسبة الخارجية الحاصلة بين مدلولي الطرفين. واعلم أن النسب ثلاثة أقسام: نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية.
- فالنسبة الكلامية هي المفهومة من الكلام من ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه.

حيث إنه خبر[١]، كقولك: قام زيد، يحتمل أن يكون صدقاً وأن يكون كذباً.

الحاشية ـــــــ

=

- والذهنية هي النسبة القائمة بالذهن المسماة بالإيقاع والانتزاع، وهو إدراك وقوع النسبة وادراك عدم وقوعها.

- والخارجية هي النسبة الحاصلة بين الطرفين المعبر عنها عندهم بالوقوع واللاوقوع.

وصدق الخبر مطابقة النسبة الكلامية للخارجية، وكذبه عدم مطابقتها لها.

وقال الراغب: صدق الخبر مطابقة الكلامية للخارجية والذهنية معا، فما لم يطابقهما معا فهو كذب، وما طابق واحدا منهما دون الآخر فليس بصدق ولا كذب.

وقال الجاحظ: صدق الخبر مطابقة الكلامية للذهنية من غير نظر للخارجية، وكذبه عدم مطابقتها لها» اهـ.

(١) هذا التعريف يمكن أن يدخل فيه أيضا الخبر النفسي لا الخبر اللفظي فقط، وذلك لأن معناه عام يحتمل ما ذكرنا. فالإنسان عندما يحدث نفسه، ويخبرها خبرا فهذا الخبر إما أن يكون مطابقا لما في الخارج أو لا، بل الكلام اللفظي كما هو معلوم راجع إلى النفسي، فالأصل في الخبر أن يطلق على النفسي على القول بأن الكلام حقيقة هو النفسي، وأما على ما اختاره بعض المحققين من أنه حقيقة فيهما فيطلق على الاثنين.

وعرف المحقق ابن بَرهان الخبر بأنه: «إضافة أمر من الأمور الى أمر من الأمور بنفسه» اهـ.

ونقل الإمام السمرقندي في كتاب ميزان الأصول عن بعضهم أن الخبر يفيد بنفسه إضافة مذكور إلى مذكور. وأيضا نقل عن البعض أن الخبر كلام يعرى عن معنى التكليف، وقال: «وهذا حد صحيح لما ذكرنا أن الكلام كله تعريف وتكليف، والتكليف هو الأمر والنهي، والتعريف هو الخبر والاستخبار والنداء والتمني، وفي ذلك كله معنى الخبر» اهـ.

=

وأما الإمام الرازي فقد قال إن معنى الخبر غنيٌّ عن التعريف كمعنى العلم والوجود والعدم.

فائدة في إمكانية استفادة العلم من الخبر:

وهذا المعنى مهم جدا للأصولي؛ لأن موضوع بحثه يفرض عليه أن يدلل على أن الأدلة الإجمالية التي يقرر أنها قواعد للفقه يمكن أن يستفاد منها العلم أصلا أَوْ لا. وسوف نشير هنا إلى الأدلة الدالة على إفادة الخبر للعلم:

عُلِمَ من مفهوم الخبر أنه راجع إلى سماع أمر من إنسان أو مُخبِر، وهذا المخبر يدعي أن ما يقوله فهو صدق ومطابق للواقع، فها هنا ثلاث جهات، المـُخبِر والسامع والخبر، فالسامع لا يمكن أن يكون هو السبب في كون الخبر صحيحاً لأنه عبارة عن مُنفعِل به، أي إن أَثَرَ الخبرِ والمقصودَ منه يَظهرُ في السامع، ومعلومٌ أن هذه هي نتيجةُ الخبر، والنتيجة لا يمكن أن تكون هي سبباً لما نتجت هي عنه، فلا بد أن تكون الخصائص المسبِّبَةُ للصدق والكذب كامنةً في المخبِر، فيستحيل أن تكون ذات الخبرِ محلَّ البحث في الحقيقة، إنما هو ما يصل إليك من معانٍ محمولة بأصوات تستقبلها في أُذُنِك، ونحن نعلم أن مجرد الصوت -من حيث هو صوت- لا يدل على أكثر من المصوِّت، أي الصوت من حيث هو لا يدل إلا على الذي صَدَرَ عنه من حيث إنه موجود.

ولكن ليست هذه المعلومات هي المأمول الحصول عليها من مجرد ما نطلق عليه أنه خبر، بل المطلوب أن هذه الأصوات التي هي كلمات معينة دالةٌ بالوضع لا بالطبْع على معانٍ، هل مجرد كونها كذلك كاف في استفادة العلم منها، أي هل مجرد كونها صوتا أتاك من غيرك، هل يفيد ذلك العلم؟ لا شك أن هذا ليس كافياً.

إذن لا يبقى عندنا إلا الذي صدر منه الخبر، وهو الإنسان أو المـُخْبِرُ؛ الفاعلُ بالإرادة، المتكلمُ بالقصد.

=

فهل مجرد كونه متكلماً هو السبب الكافي لإفادة العلم من خبره، لا شك أن هذا ليس كافياً، وذلك لوجود كثير من الكاذبين وغيرهم ممن لا نستفيد من خبرهم علماً.
والحاصل أن هناك أمراً وراء ذلك هو السببُ في إفادة الصدق لخَبَرِ المخبِر، وهذا المفهوم قد بيَّنَّا نحن في غير هذا الموضع كيف يجب أن يكون صفةً لِنَفْس المخبِر، وهذه الصفة هي كونه ثقةً -ويندرج فيه كونه صادقاً- بما تحتويه هذه الصفة من معانٍ كثيرة كما هو مُبَين في علم أصول الحديث، فكونه ثقةً هو الأساس في كون خبر المخبر مفيداً للعلم أو للظن.
ولا شك أن هذا المفهوم له حقيقته في الخارج، وليس هو عبارة عن توهم نفسانيٍّ واصطلاح فنيٍّ.
والصدق المقصود هنا هو موافقة النسبة الكلامية للنسبة الذهنية، ولا شك أن هذا ليس كافيا في الحصول على العلم الذي هو موافقة النسبة لما في الخارج، لأن الصادق بالمفهوم السابق قد يَـنسى، وقد يَفهَمُ المعنى على غير المراد، وقد يسمع جزءا ولا يسمع الجزء الآخر من الكلام، إلى غير ذلك من الاحتمالات.
لهذا لزم العلماء البحثَ عن مفهومٍ أعم من الصدق السابق، وهو مفهوم الثقة، الذي لا ينسى ولا يكذب ويفهم ما يسمع إلى غير ذلك من مقدماتٍ مؤثِّرةٍ في إفادة الخبر الصدق.
فوجدوا أن الواحد إذا أخبرنا بخبر معين، ثم أخبرنا بهذا الخبر غيرُه، اطمأنَّت نفوسُنا إلى صدق الخبر زيادة اطْمِئنان، فعدد المخبرين جهةٌ مؤثرة في كون الخبر مفيداً بحيث إنهم إذا وصلوا إلى عدد وكيفية ما، أمنت النفس منهم الكذب والغلط. وتوجد غير هذه الجهات المذكورة هنا تؤثر في إفادة الخبرِ الصدقَ كما ذكره العلماء في علم أصول الحديث.
فهذه مقدمة عن الأخبار لائقةٌ بعلم الأصول تُنَبِّهُ الإنسان إلى النواحي التي يهتم بها الأصولي، والمقام ليس مقام تفصيل.

وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمرٍ خارجي لا لذاته؛ فالأول كخبر الله تعالى، والثاني كقولك: الضدان يجتمعان.

(والخبر ينقسم إلى قسمين: آحاد ومتواتر[١]؛ فالمتواتر ما يُوجب العلمَ وهو: أن يرويَ جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم) وهكذا **(إلى أن ينتهي إلى المُخبَرِ عنه[٢]، ....**

الحاشية

(١) ووجه انقسام الخبر إلى ما ذكر أن الخبر إما أن تكون رواته في كل عصر يؤمن تواطؤهم على الكذب أوْ لا يكونوا كذلك في كل عصر، فالأول المتواتر والثاني الآحاد.

والآحاد ينقسم إلى المشهور والعزيز والغريب، وهناك قسمة أخرى للسنن حيث تنقسم إلى سنة آحاد وسنة مشهورة، فالمشهور المقابل للعزيز والغريب هو: ما رواه ثلاثة فأكثر -في كل طبقة- ما لم يبلغ حد التواتر، والسنة المشهورة المقابلة لسنة الآحاد هي: ما كانت الحلقة الأولى في سندها ليست جمعاً من جموع التواتر، بل الذي تلقاها عن الرسول واحد أو اثنان أو جمعٌ لم يبلغ حدّ التواتر، ثم سائر الحلقات -بعد ذلك- جموعُ تواترٍ يُؤمن تواطؤهم على الكذب والخطأ، وكل من المشهور والسنة المشهورة ليس من المتواتر.

(٢) الخبر المتواتر يوجب العلم الضروري بذاته إيجابا عاديا لا إيجابا عقليا، فكل من علم تواتر خبر علم أن العادة تحيل أن يكون هذا الخبر باطلا.

وقد يفيد الخبر الصدقَ لا بذاته بل بالقرائن المحيطة به، قال الجاوي: «كخبر ملك أخبر بموت ولد له مشرف على الموت، وانضم إليه قرائن الصراخ والجنازة وخروج المخدَّرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله، وخروج الملك وأكابر مملكته، فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر، ونعلم بموت الولد ونجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق إليه شك»، فهذا وإن لم يكن متواترا إلا أنه أفاد العلم.

فيكون[١] **في الأصل عن مشاهدةٍ أو سماعٍ لا عن اجتهاد**[٢])، كالإخبار عن مشاهدة مكةَ أو عن سماع خبر الله من النبيِّ صلى الله عليه وسلم، بخلاف الإخبار عن مجتَهد فيه كإخبار الفلاسفة بقِدم العالم.

ثانيهما الآحاد يوجب العمل   لا العلم لكن عنده الظن حصل

(والآحاد) وهو مقابل المتواتر **(هو الذي يوجب العمل**[٣] **ولا يوجب ...**

الحاشية

(١) في الحطاب: ويفيد.

(٢) كل خبر من حيث إنه خبر، فمن شرطه أن يكون دالا على ما أدرك بواسطة مشاهدة أو سماع أو بحسٍّ مطلقا. وأما ما كان عن اجتهاد فهو وإن كان متواترا فلا يفيد إلا القطع بأن المجتهد قد وصل إلى هذه النتيجة أو تلك بعد استفراغ جهده، وأما أن هذه النتيجة مطابقة للواقع، فتحتاج إلى قرائن أخرى، كمفهوم الإجماع أو مطلق الاجتهاد.

(٣) قال الشيخ أحمد الجاوي صاحب النفحات: أي إن كونه آحادا بشرطه من العدالة وغيرها يكون سببا في وجوب العمل بمضمونه، لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وبيان الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

- الأول أنه أمر الطائفة المتفقهة بالإنذار، وهو الدعوة إلى العلم والعمل لأن التخصيص المستفاد مِنْ «لولا» يتضمن الأمر، فلولا إفادته العمل بالمأمور لم يكن للأمر فائدة. والطائفة تتناول الواحد في الأصح.

- الثاني: أن لعل للترجي، وهو على الله تعالى محال، فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فإيجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل.

العلم[١]) لاحتمال الخطأ فيه.

الحاشية ______

=

وظاهر أن محل وجوب العمل بالخبر حيث لا تعارض، ولا يخفى أنه إذا وجب العمل بالآحاد مع أنه لا يفيد إلا الظن فبالخبر المتواتر بالأولى.

* ويشترط في العمل بخبر الواحد أربعة شروط:

الأول: العقل الكامل، وهو عقل البالغ.

الثاني: الإسلام وهو التصديق والإقرار باللسان ولو إجمالا.

الثالث: الضبط وهو مجموع معان؛ الأول حق السماع أي بأن لا يفوته شيء منه، والثاني فهم المعنى، والثالث حفظ اللفظ. والرابع المراقبة، أي الثبات على الحفظ إلى حين الأداء.

والرابع: العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وهو رجحان العقل والدين على الهوى والشهوة.

(١) الأصل في العلم أن لا يكون فيه احتمال الغلط، وليس كذلك خبر الواحد، فلا يفيد العلم، وأما النصوص التي يحتجون بها على خلاف ذلك فلا دلالة فيها كما هو مبين في موضعه.

وهذا لا يعني أن خبر الواحد مع القرائن لا يفيد العلم، بل يفيده، كخبر الرسول المؤيد بالمعجزة، فهو يفيد العلم مع أنه خبر واحد، وغيره كما نص عليه المحققون من العلماء ومثلنا عليه سابقا.

لمرسل ومسند قد قُسِّما　　وسوف يأتي ذكر كل منهما
فحيثما بعض الرواة يفقد　　فمرسل وما سواه مسند

(وينقسم إلى) قسمين **(مرسل ومسند، فالمسنَد ما اتصل إسناده)** بأن صُرِّح برواته كلِّهم، **(والمرسَل ما لم يتصل إسناده)** بأن أُسقِط بعض رواته.

للاحتجاج صالح لا المرسل　　لكن مراسيل الصحابي تقبل
كذا سعيد بن المسيَّب اقبلا　　في الاحتجاج ما رواه مرسلا

(فإن كان من مراسيل غير الصحابة) رضي الله عنهم **(فليس بحجة[1])** لاحتمال أن يكون الساقطُ مجروحاً **(إلا مراسيلَ سعيد بن المسيِّب)** من التابعين رضي الله عنه، أَسقط الصحابيَّ وعزاها للنبي صلى الله عليه وسلم، فهي حجة، **(فإنها فُتشت)** أي فتش عنها **(فوجدت مسانيدُ)** رواها له الصحابي الذي أسقطه **(عن النبي صلى الله عليه وسلم)**، وهو في الغالب أبو زوجته أبو هريرةَ رضي الله عنه.

الحاشية

(١) في الحطاب: فليس ذلك حجة.

أما مراسيل الصحابة بأن يروي صحابيٌ عن صحابيٍ عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يسقط الثاني فحجةٌ، لأن الصحابة كلَّهم عدولٌ[١].

الحاشية

(١) قال العلامة ابن بَرهان: «مذهب الشافعي رضي الله عنه: أن المراسيل لا يجوز الاحتجاج بها إلا مراسيل سعيد بن المسيب ومراسيل الصحابة وما انعقد الإجماع على العمل به، خلافا لأصحاب أبي حنيفة.

وصورة المراسيل أن يقول الراوي: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر الراوي المتوسط بينهما).

وعمدتنا: أن العدالة شرط في الرواية، ومن لم يذكر اسمه لا يعرف عدالته ولم تتحقق حاله فلا يجب العمل بقوله» اهـ.

ونذكر ما قاله السادة العلماء في تعريف الصحابي لبيان فائدة استثناء الصحابي هنا، قال في جمع الجوامع مع شرحه للمحلي: «(الصحابي) أي الشخص الذي يسمى صحابيا، أي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم (مَن اجتمع) حال كونه (مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم) ذكرا كان أو أنثى، فخرج من اجتمع به كافرا، فليس بصاحب له لعداوته (وإن لم يروِ) عنه شيئا (ولم يُطِل) بضم الياء، أي اجتماعه به (بخلاف التابعي مع الصحابي) وهو صاحبه فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به نظرا للعرف في الصحبة، وإن قيل يكفي كالأول.

والفرق أن الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثر بالاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار، فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم.

(وقيل: يشترطان) أي المذكوران من الرواية وإطالة الاجتماع في صدق اسم الصحابي نظرا في الإطالة إلى العرف وفي الرواية إلى أنها المقصود الأعظم من صحبة النبي صلى الله عليه

=

وسلم لتبليغ الأحكام. (وقيل:) يشترط (أحدهما) فقط، يعني قال بعضهم يشترط الإطالة وهذا مشهور، وبعضهم يشترط الرواية ولو لحديث كما حكاه بعض المتأخرين. (وقيل:) يشترط في صدق اسم الصحابي (الغزو) مع النبي صلى الله عليه وسلم (أو سنة) أي مُضيُّها على الاجتماع به لأن لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما، فلا ينال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوعُ عليه الشخصُ، كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج».

فصل في عدالة الصحابة:

قال في شرح جمع الجوامع: «(والأكثر) من العلماء السلف والخلف (على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة لأنهم خير الأمة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «خير أمتي قرني» رواه الشيخان. ومَن طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه. (وقيل: هم كغيرهم) فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين رضي الله عنهما. (وقيل:) هم عدول (إلى) حين (قتل عثمان) رضي الله عنه ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ، وفيهم الممسك عن خوضها. (وقيل:) هم عدول (إلا مَن قاتل عليا) رضي الله عنه، فهم فساق لخروجهم على الإمام الحق. ورُدَّ بأنهم مجتهدون في قتالهم له فلا يأثمون، وإن أخطأوا، بل يؤجرون كما سيأتي في العقائد» اهـ.

ونقل العلامة البنّاني عن المازري في شرح البرهان قوله: «لسنا نعني بقولنا: (الصحابة عدول) كل مَن رآه صلى الله عليه وسلم يوما ما أو زاره لِماماً أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزّروه ونصروه» اهـ.

وألحقوا بالمسند المعنعنا ... في حكمه الذي له تبينا

(**والعنعنة**) بأن يقال: حدثنا فلان عن فلان إلى آخره (**تدخلُ على الإسناد**[١]) أي على حكمِه،

فيكون الحديث المرويُّ بها في حكم المسند لا في حكم المرسل، لاتصال سنده في الظاهر[٢].

الحاشية

=

قال العلائي: «وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص، وغيرهم ممن وفدَ عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده إلا قليلا وانصرف. وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور، وهو المعتبر» اهـ. قاله سم.

قلت: وقد وقع في جمع الجوامع ما يفهم منه أن الصحيح في المرسل الردُّ؛ وذلك للجهل بعدالة الساقط، وإن كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح.

ووضح الشيخ الشربيني في تقريراته معنى كون الصحابة عدولا فقال: «إن لم يعرف له جارح لا يحتاج للتعديل، وهذا لا ينافي أن من وقع له الجارح غير عدل، فيحتمل أن الساقط علم وقوع الجرح له إذ ليسوا معصومين» اهـ. فانظر وتأمل.

(١) في الحطاب: تدخل على الأسانيد.

(٢) قال الجاوي: «ومقصوده بهذه الجملة بعد تقسيم الخبر إلى مرسل ومسند الإشارة إلى أن الحديث المعنعن من جملة المسند، وإنما نبه عليه دون بقية المسندات لأنهم اختلفوا في حكم الإسناد المعنعن، فالذي صححه جمهور المحدثين وغيرهم أنه من المتصل بشرط سلامة معنعنه من التدليس، ويشترط ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالعنعنة على ما ذهب إليه

وقال مَن عليه شيخه قرا   حدثني كما تقول أخبرا
ولم يقل في عكسه حدثني   لكن يقول راويا أخبرني
وحيث لم يقرأ وقد أجازه   يقول قد أخبرني أجازه

(وإذا قرأ الشيخ) وغيرُه يسمعُه **(يجوز للراوي أن يقول حدثني أو أخبرني، وإن قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني، ولا يقول حدثني)** لأنه لم يحدثه، ومنهم من أجاز حدثني، وعليه عرف أهل الحديث، لأن القصد الإعلامُ بالرواية عن الشيخ.

الحاشية ـــــــ

=

البخاري وشيخه ابن المديني وغيرهما من أئمة الحديث، ومسلم لم يشترط الثاني بل اكتفى بثبوت كونهما في عصر واحد وإن لم يثبت قط أنهما اجتمعا أو تشافها، لكن قال ابن الصلاح: فيما قاله مسلم نظرٌ. أي لأنهم كثيرا ما يرسلون عمن عاصروه ولم يلقوه، فاشترط لقيهما لتحمل العنعنة على السماع. واشترط ابن السمعاني طول الصحبة بينهما وأبو عمرو الداني كونه معروفا بالرواية عنه، والقابسي أن يدركه إدراكا بينا. وقيل: المعنعن من المرسل والمنقطع وإن لم يكن راويه مدلسا حتى يظهر اتصاله بمجيئه من طريق آخر أنه سمعه منه، لأن (عن) لا تشعر بشيء من أنواع التحمل، قال النووي: وهذا مردود بإجماع السلف» اهـ.

(وإن أجازه الشيخُ من غير قراءة فيقول) الراوي (أجازني أو أخبرني إجازة)[1].

الحاشية

(١) المفهوم من كلام المصنف أنه سواء قصد الشيخ إسماع الراوي أو لم يقصد، فلا يؤثر هذا في جواز قوله ما ذكر. وكذا لا يؤثر إذن الشيخ للسامع في رواية ما سمعه أو عدم إذنه أو منعه من ذلك، إلا إن منعه لوجود خطأ فيما رواه له أو نحو ذلك، فيمتنع الرواية عنه فيها.

فائدة في حكم الإسناد:

وهي مسألة أحببت أن أتكلم عليها في هذه الحاشية لفائدتها، وقد وضحها كثير من العلماء في كتب الأصول وأصول الحديث من جهات مختلفة، وسوف نوضح نحن بعض جوانبها هنا بعون الله تعالى.

الإسناد معناه: أن تأخذ أمرا من أمور الدين – وهي المقصودة هنا – عمن أخذه عن مثله إلى الرسول عليه السلام. وهو في مقابل أن يأخذ الإنسان عن الكتب مباشرة، هذا خصوصا في الأمور النقلية التي لا تدرك إلا عن طريق النقل. وأما الأمور العقلية فليس هذا الكلام شاملا لها، وسوف نتكلم عليها قريبا.

الإسناد موضوع الكلام قال فيه أبو الحسنات اللكنوي في كتاب الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة: «الإسناد مطلوب في الدين، قدْ رغَّبتْ إليه أئمة الشرع المتين، وجعلوه من خصائص أمة سيد المرسلين وحكموا عليه بكونه سنة من سنن الدين» اهـ.

وروى الإمام مسلم في صحيحه في المقدمة عن محمد بن سيرين قال: (إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم). وعنه أيضا أنه قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمُّوا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل

=

البدع فلا يؤخذ حديثهم. وروي عن عبدالله بن المبارك قال: الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال مَنْ شاء ما شاء.

ونقل اللكنوي عن تدريب الراوي شرح تقريب النواوي: «وحكى الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني الإجماع على جواز النقل من الكتب المعتمدة ولا يشترط اتصال إسنادها إلى مصنفيها، وذلك شامل لكتب الحديث والفقه.

وقال الطبري في تعليقه: مَن وجد حديثا في كتاب صحيح جاز له أن يرويه ويحتج به، وقال قوم من أصحاب الحديث: لا يجوز له أن يرويه لأنه لم يسمعه، وهذا غلط. وكذا حكاه إمام الحرمين في البرهان عن بعض المحدثين وقال: هم عصبة لا مبالاة بهم في حقائق الأصول – يعني المقتصرين على السماع، لا أئمة الحديث –.

وقال عز الدين بن عبد السلام في جواب سؤال كتبه إليه أبو محمد بن عبد الحميد: وأما الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء في هذا العصر على جواز الاعتماد عليها والاستناد إليها لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية، ولذلك اعتمد الناس على الكتب المشهورة في النحو واللغة والطب وسائر العلوم لحصول الثقة بها وبعد التدليس، ومَن زعم أن الناس اتفقوا على الخطأ في ذلك فهو أولى بالخطأ منهم، ولولا جواز الاعتماد على ذلك لتعطل كثير من المصالح المتعلقة بها، وقد رجع الشارع إلى قول الأطباء في صُوَر، وليست كتبهم مأخوذة في الأصل إلا عن قوم كفار، ولكن لما بعد التدليس فيها اعتُمِدَ عليها، كما اعتمد في اللغة على أشعار العرب وهم كفار، لبعد التدليس.

قال: وكتب الحديث أولى بذلك من كتب الفقه وغيرها لاعتنائهم بضبط النسخ وتحريرها، فمَنْ قال: إن شرط التخريج من كتاب يتوقف على اتصال السند اليه فقد خرق الإجماع» اهـ. عن التدريب.

=

قال اللكنوي: «وخلاصة المرام في تحقيق المقام أن الأمور الدينية بأسرها محتاجة إلى بروز سندها واتصالها إلى منبعها أو تصريح من يعتمد عليه بها، ولا يستثنى من ذلك شيء منها، غاية الأمر أن منها ما يُشَدَّد ويحتاط في طريق ثبوتها، ومنها ما يتساهل في طريقها» اهـ.

وللشيخ العلامة العارف بالله تعالى زَرُّوق كلام في غاية الإفادة يتعلق بهذا المعنى في كتاب (قواعد التصوف) القاعدة السادسة والستين، نذكره هنا لما له من عظيم فائدة وقوة وقع في النفس الذاكرة النبيهة: «ضبط النفس بأصل يرجع إليه في العلم والعمل لازم، لمنع التشعب والتشعث فلزم الاقتداء بشيخ، قد تحقق اتباعه للسنة وتمكنه من المعرفة ليرجع إليه فيما يرد أو يُراد، مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج، إذ الحكمة ضالة المؤمن وهو كالنحلة ترعى من كل طيب ثم لا تبيت في غير جبحها وإلا لم ينتفع بعسلها.

وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ثم كتبوا للبلاد فكلٌّ أجاب على حسَب فتحه.

وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة:

أولها: النظر للمشايخ، فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيبٍ حاذق يعرف موارد العلم. وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح، وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك، وأخذ كل ذلك من وجه واحد أتمُّ.

الثاني: النظر بحال الطالب، فالبليد لا بد له من شيخ يربيه، واللبيب يكفي الكتاب في ترقيه، لكنه لا يسلم من رعونة نفسه وإن وصل لابتلاء العبد برؤية نفسه.

الثالث: النظر للمجاهدات؛ فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها، والاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها، وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف، والترقية لا بد منها من شيخ يرجع إليها في فتوحها كرجوعه عليه السلام للعرض على ورقة، حين فاجأه الحق، وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معهما. والله أعلم» اهـ.

باب القياس

أما القياس فهو رد الفرع للأصل في حكم صحيح شرعي
لعلة جامعة في الحكم وليُعتبَرْ ثلاثةً في الرسم
لعلة أضفْه أو دلالة أو شَبَهٍ ثم اعتبر أحواله

(وأما القياس[١] فهو ردُّ الفرع إلى الأصل بعلةٍ تجمعهما في الحكم[٢]) ......

الحاشية

(١) القياس في اللغة: قال ابن فارس: «القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء» اهـ.

قال صاحب النفحات: «قال التاج الفزاري: أصل القياس في اللغة بمعنى التشبيه، ومنه قولهم: من قاس جَدْوَاك بالغمام، أي من شبهه به، وقولهم: يقاس المرء بالمرء، أي يشبه به، ويطلق بمعنى التقدير أيضا يقال: قست الثوب فكان ذراعا، أي قدرته، وذلك لأن المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه أو يتساويان فيه» اهـ. وصلة القياس في اللغة الباء، فتقول قست هذا بهذا، واصطلاحا يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء.

هذا هو معنى القياس لغة، وهو كما سنلاحظ موافق لمعناه اصطلاحا.

(٢) اقتصر المصنف كما ترى على بيان المعنى الاصطلاحي وربما يكون هذا إشارة منه إلى أن المعنى اللغوي يوافقه كما ذكرنا.

وعند النظر في التعريف نفهم أن القياس في تعريف أهل الأصول إنما هو عبارة عن فعل القائس، فالشارع جلَّت حكمته نصب فعلا معينا للمجتهد وهو القائس علامة على الحكم الشرعي للحادثة، كما يقال في الإجماع، ولكن لا لمجتهد واحد بل لمجتهدي الأمة في عصر ما كما مرَّ.

كقياس الأرز على البُرِّ في الربا بجامع الطُّعم[1].

الحاشية ـــــــ

=

ولا يعني هذا أن المجتهد هو واضع الحكم ولا أن أهل الإجماع كذلك، بل هم بفعلهم يظهرون حكم الله تعالى للأنظار بعد خفائه، وهذا الإظهار فعل لهم وكسب منهم، ولهذا استحقوا عليه الثناء.

فالفعل الذي يفعله المجتهد هو ردُّ الحادثة إلى أصلٍ لوجود علة تجمعهما معا وتشركهما في الحكم. فكأن غاية ما يفعله المجتهد هو بيان أن هذه الحادثة لا تختلف أصلا عن الأصل المنصوص فيه على الحكم، وبالتالي فيصدق عليها نفس حكم الأصل عند ثبوت هذا الردِّ.

وها هنا يلزمنا بيان المقصود من عبارات الفرع والأصل والعلة والحكم فهي أربعة أركان للقياس:

- الفرع: يقصد به هنا حادثة معينة يحتاج الناس إلى معرفة حكمها حيث كان خفياً.
- الأصل: هي حادثة ورد فيها نص على حكمها في الشرع، وعرفت على الحكم.
- العلة: هي المعنى المشترك بين الفرع والأصل، وسيأتي تمام معناها لاحقا.
- والحكم: مر معنا تعريفه.

ويفهم من هذا البيان أن القياس لا بد أن يكون معتمدا على نصٍّ، ولا يكون القياس معتمدا على قياس آخر، وأن أهم ما في القياس هو تحديد علة الأصل، ثم إثبات أن هذه العلة موجودة في الفرع، وهذا هو حقيقة القياس وما سواه لازم لزوما ضروريا لا يحتاج إلى عناء.

(١) هذا المثال الذي ذكره العلامة الشارح يوضح معنى القياس. وسوف نزيده وضوحا فيما يلي:

=

أخرج مسلم عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد).

قال الفيومي في المصباح: البر بالضم القمح، والورِق بكسر الراء والإسكان للتخفيف، النقرة المضروبة، ومنهم من يقول النقرة مضروبة كانت أو غير مضروبة، قال الفارابي: الورق المال من الدراهم ويجمع على أوراق.

ففي هذا الحديث وغيره نهي صريح عن بيع البر بالبر، إلا بالشروط المذكورة ولم يرد في النص كلام عن الأرز، ولما نظر الفقهاء في السبب الذي لأجله نهي عن الربا رأوا أنها التقوت أي أن القمح يتخذ قوتا وغذاء، والقوت هو ما يؤكل ليمسك الرمق، فألحقوا بالبر والشعير ما في معناهما كالفول والأرز والذرة، لأن علة التقوت موجودة في هذه الأصناف كما هي موجودة في البر والشعير، فلما حرم الربا في المنصوص عليه حرم في غيره من المذكورات لوجود العلة الجالبة للحكم.

قال الشيخ زكريا في هذا الحديث: «نُصَّ فيه على البر والشعير والمقصود منهما التقوت، فألحق بهما ما في معناهما كالفول والأرز والذرة» اهـ. من الفتح. قال صاحب النفحات: «اعلم أن أركان القياس أربعة: مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس، فالأرز هنا المقيس والبر هو المقيس عليه لورود النص فيه، والربا حكم المقيس عليه الذي يتعدى بواسطة المشترك الذي هو الطعم إلى المقيس» اهـ.

(وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبَه[١]).

أولها ما كان فيه العلة موجبة للحكم مستقلة
فضربُه للوالدين ممتنع كقول أفٍّ وهو للإيذا مُنِع

(فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجِبةً للحكم) بحيث لا يحسن عقلاً تخلُّفُه عنها[٢]، كقياس الضرب على التأفيف للوالدين في التحريم؛ لعلة الإيذاء.

الحاشية

(١) قد أشرنا فيما سبق إلى أن أهم ركن في القياس هو العلة، والقياس يكون قويا وضعيفا تبعا لقوة وضعف ظهور العلة في الفرع وظهور كونها علة في الأصل، هذان هما الأمران اللذان عليهما قيام القياس. وتبعا لهذا التوضيح، قسم المصنف القياس إلى ثلاثة أقسام حسب ظهور وقوة العلة. وسوف تتضح معاني هذه الأقسام فيما يلي بتوفيق الله تعالى.

(٢) قال العلامة الأصفهاني في شرح المنهاج الأصولي: «القياس إما قطعي وإما ظني، وذلك لأنه إما أن تكون مقدمات القياس بأسره قطعية بأن يكون الحكم في الأصل ثابتا بنص أو بإجماع، وعلم وجود العلة في الأصل، وعلم أنه علة بنص قاطع أو إجماع، ثم علم حصول تلك العلة في الفرع.

أو لا تكون مقدماته بأسرها قطعية بأن يكون بعض المقدمات أو جميعها ظنية، فإن كان الأول فالقياس قطعي، وحينئذ لا بد وأن يعلم الحكم في الفرع، فممتنع أن يكون الحكم في الفرع أقوى من الحكم في الأصل لأنه ليس فوق القطع واليقين درجة.

وإن كان الثاني فالقياس ظني، وحينئذ إما أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، تعظيما لحق الوالدين.

=

أو يكون الفرع مساويا للأصل في الحكم كقياس الأمة على العبد في سراية العتق لاشتراكهما في تشوُّف الشارع بالعتق.

ويسمى هذان القسمان بـ (الجلي)، وهو ما يقطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع في العلة، فإنا نقطع بأن الفارق بين الأمة والعبد وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير له في أحكام العتق، وبالقياس في معنى الأصل.

أو يكون الفرع أدون من الأصل في الحكم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم.

أو يحتمل أن تكون العلة غير الطعم كما ذهب إليه مالك من أن العلة هي القوت فلا يكون الربا ثابتا في السفرجل والبطيخ حينئذ، فلذلك يكون الفرع أدون من الأصل في حكم الربا»اهـ.

فائدة في علة الربا عند المذاهب:

المذهب الشافعي:

قال الإمام العلامة القاضي البيضاوي في الغاية القصوى:

«علة الربا هي النقدية والطعم للمناسبة والإيماء في قوله عليه السلام: (الطعام بالطعام مثلا بمثل)، ومع الوزن أو الكيل - أي الشرعي - على القديم فيصح بيع حفنة بحفنتين من الحنطة، والوزن والكيل عند أبي حنيفة والنقدية والقوت أو صلاحه كالملح عند مالك» اهـ.

وقد مرَّ معنا كلام الشيخ زكريا في بيان المذهب في علة الربا، وقال شمس الدين الرملي صاحب نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: «(والطعام) الذي هو باعتبار قيام الطعم به أحد العلتين في الربا لخبر مسلم: (الطعام بالطعام مثلا بمثل)، وتعلق الحكم بمشتق يدل على

تعلقه بها منه الاشتقاق (ما قصد للطعم) بضم أوله، مصدر طعِم بكسر العين، لطعم الآدميِّ بأن يكون أظهر مقاصده تناول الآدمي له وحده أو مع غيره وإن لم يأكله إلا نادرا كالبلوط، أو شاركه فيه البهائم (اقتياتا) كبّر وحمص وما عذب إذ هو مطعوم، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ﴾، بخلاف الماء الملح فلا يكون ربويا، والأوجه إناطة ملوحته وعذوبته بالعرف (أو تفكها) كتين وزبيب وتمر وغيرها مما يقصد به تأدم أو تحلٍّ أو تحرف أو تحمض مما يأتي كثير منه في الأيمان فلا يرد عليه الحلو (أو تداويا) كملح وكل ما يصلح من البهارات والأبازير والأدوية» اهـ.

المذهب الحنفي:

قال الإمام علاء الدين السمرقندي في تحفة الفقهاء (٢/ ٢٥): «علة ربا الفضل هي القدر المتفق مع الجنس، أعني الكيل في المكيلات والوزن في الأثمان والمثمنات، وعلة ربا النساء هي وجود أحد وصفي علة ربا الفضل، وهي الكيل في المكيلات أو الوزن في المتفق، أعني أن يكونا ثمنين أو مثمنين لأن وزن الثمن يخالف وزن المثمن» اهـ.

وقال شارح ملتقى الأبحر (٢/ ٨٤): «(وعلته) أي علة وجوب التساوي وتحريم الزيادة (القدر) المعهود بكيل أو وزن (والجنس) الشرعي، فلحم الغنم والبقر جنسان (فحرم بيع الكيلي والوزني بجنسه متفاضلا أو نسيئة) ولو بالتساوي (ولو غير مطعوم كالجص) كيلا (والحديد) وزنا (وحلَّ متماثلا مع التقابض أو متفاضلا غير معير) بالمعيار الشرعي (كحفنة) بر (بحفنتين)و ثلاث وخمس ما لم يبلغ نصف صاع» اهـ.

قال داماد أفندي في شرحه المسمى مجمع الأنهر شرح الملتقى معللا هذا الحد: «لأنه لا تقدير للشرع بما دونه» اهـ.

=

وعند المالكية:

«قال العلامة النفراوي في الفواكه الدواني في شرح الرسالة (٢/ ١١٣): «فُهِمَ من قول المصنف (مما يدخر من قوت) أن علة أي علامة كون الطعام ربويا أن يكون يحصل به الاقتيات ويمكن ادخاره وهو كذلك» اهـ.

وقال: «وقال وتعتبر المماثلة بالمعيار الشرعي من كيل أو وزن أو عدد إن وجد معيار شرعي وإلا فالمعيار لأهل محل البيع، فإن جرت العادة عندهم بأمرين اعتبر الغالب وإلا اعتبر أحدهما وإن لم تجر العادة فيها يوزن بشيء وجب المصير إلى التحري إن أمكن، وأما نحو المكيل والمعدود فلا يحصل فيها تعذر» اهـ.

وذكر الشيخ عليش كلاما مفيدا متعلقا بالباب فقال في منح الجليل (٢/ ٥٣٧): «والأصل في هذا الباب قوله عليه الصلاة والسلام: (البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد) وفي رواية: (الآخذ والمعطي فيه سواء). وقصر الظاهرية الحكم على هذه المسميات لنفيهم القياس، والجمهور القائلون بالقياس لم يختلفوا في أن الحكم ليس مقصورا عليها، واختلفوا في العلة المقتضية حتى يقاس عليها..» اهـ.

ثم وضح القول المختار عند الشيخ خليل وفي مذهب المالكية بأنه الاقتيات والادخار، وعرف الاقتيات بقيام البنية مع الاقتصار عليه، ومعنى الادخار: التأخير المعتاد بلا فساد.

والثان ما لم يوجب التعـليل حكما به لكنه دليـــل
فيُستدلُّ بالنظير المعتـــبر شرعا على نظيره فيُعتَبَر
كقولنا مال الصبي تلـزم زكاته كبالغ أي للنمـو

(وقياس الدلالة هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلةُ دالةً على الحكم ولا تكونَ موجبةً للحكم) كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع أنه مالٌ نامٍ، ويجوز أن يقال: لا تجب في مال الصبي كما قال به أبو حنيفة[1].

الحاشية

(١) هذه المسألة الفقهية بين الشافعية والأحناف، وتقريرها كما يلي:
عند السادة الشافعية تجب الزكاة في مال الصبي، قال ابن حجر الهيتمي في شرح الإرشاد (١/ ٢٤٧): «(تجب) الزكاة (على) كل (مسلم) ولو غير مكلف لخبر فرضها على المسلمين وخبر: (ابتغوا (أي اتجروا) في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة) وهو مرسل لكنه اعتضد بمرفوع في إسناده مقال، وبقول جمع من الصحابة به وبفعل عائشة وبعمومات أدلة الزكاة»، ثم قال: «فعلى الولي إخراجها منه إن اعتقد الوجوب كعامي شافعي وإلا كحنفي فلا، فإن أخرجها غرمه الحاكم» اهـ.
وقال النووي في المنهاج: «وتجب في مال الصبي والمجنون»، واستدل الإمام الشربيني في المغني (١/ ٤٠٨) له بقول أبي بكر رضي الله عنه: «هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين» اهـ. فقوله على المسلمين يدخل فيه كل مسلم.
وروى البيهقي في السنن الكبرى (٤/ ١٠٧) عن حميد بن هلال قال: سمعت أبا محجن أو ابن محجن وكان خادما لعثمان بن أبي العاص قال: قدم عثمان بن أبي العاص على عمر بن

=

الخطاب رضي الله عنه فقال له عمر: كيف متجر أرضك، فإن عندي مال يتيم قد كادت الزكاة أن تفنيه. قال فدفعه اليه.

وروى بسنده عن أبي رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقطع أبا رافع أرضا فلما مات أبو رافع باعها عمر رضي الله عنه بثمانين ألفا فدفعها إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فكان يزكيها فلما قبضها ولد أبي رافع عدُّوا مالهم فوجدوها ناقصة، فأتوا عليا رضي الله عنه فأخبروه فقال: أحسبتم زكاتها؟ قالوا: لا، قال: فحسبوا زكاتها فوجدوها سواء، فقال علي رضي الله عنه: أكنتم ترون يكون عندي مال لا أؤدي زكاته!

وروى بسنده أيضا عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة رضي الله عنها تليني وأخا لي يتيم في حجرها، وكانت تخرج من أموالنا الزكاة.

وتجب فيه لأنها حق مالي كنفقة الزوجات والأقارب والغرامات المالية.

وأما السادة الأحناف:

فقد اشترطوا لوجوب الزكاة العقل والبلوغ مع الإسلام من بين الشروط التي ذكروها.

قال الإمام الزيلعي في تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (١/ ٢٥٢): «وأما العقل والبلوغ فلأن التكليف لا يتحقق دونها. وقال الشافعي: ليسا بشرط لوجوب الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام: (ابتغوا في مال الصبي خيرا كي لا تأكله الصدقة). ولأنها حق مالي فتجب في مالهما كنفقة الزوجات والأقارب والغرامات المالية، فصارت كالعشر والخراج وصدقة الفطر.

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع القلم عن ثلاثة الصبي حتى يحتلم) الحديث. ولأنها عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين لقوله عليه الصلاة والسلام: (بني الاسلام على

=

خمس) وعدَّ منها الزكاة، وهما ليسا بمخاطبين في العبادة فلا تجب عليهما كما لا تجب عليهما سائر أركانه، ولهذا لا تجب على الكافر ولو لم تكن عبادة لوجبت عليه كسائر المؤن، وقال أبو بكر الصديق: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، ولأن من شرطها النية، وهي لا تتحقق منهما ولا تعتبر نية الولي لأن العبادة لا تتأدى بنية الغير، ولا يلزمنا الوكيل لأنا لا نعتبر نيته، وإنما نعتبر الموكل، ولهذا تجوز وإن لم يعلم الوكيل أنها من الزكاة ولأن ملكهما ناقص ولهذا لا يجوز تبرعهما فصارا كالمكاتب بل دونه لأن المكاتب يملك التصرف وهما لا يملكانه» اهـ.

وذكر صاحب النفحات هنا كلاما جيدا في التفرقة بين قياس الدلالة وقياس العلة ننقله للفائدة، قال في بيان قياس الدلالة: «أي إنه وإن وجدت العلة هنا في كلٍّ من المقيس والمقيس عليه لكن العلة هنا غير موجبة للحكم، لأن العقل يجوز تخلف الحكم عن الفرع من غير قبح، لكون مالك المال في الفرع صبيا، فيحتمل وجود فرق بين مال الصبي ومال البالغ، لأن المالكين مختلفان في التكليف وعدمه» اهـ.

هذا وفي جمع الجوامع أن قياس العلة ما صرح فيه بها كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للإسكار، وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها أو بأثرها أو بحكمها، مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر، بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للإسكار، ومثال الثاني القتل بمثقَّل يوجب القصاص كالقتل بمحدد، بجامع الإثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان، ومثال الثالث: تقطع الجماعة بواحد كما يقتلون به بجامع وجود الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الصورة الثانية، وحاصل ذلك أنه استدلال بأحد موجبي الجناية، من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر، ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدد،

والثالث الفرع الذي ترددا ما بين أصلين اعتبارا وُجِـدا
فليُلحَق بأيِّ ذَيـْنِ أكثرا من غيرهِ في وصفه الذي يُرَى
فليُلحَقِ الرقيق في الإتلافِ بالمال لا بالحُرِّ في الأوصـافِ

(وقياس الشَّبه هو الفَرعُ المتردِّدُ بين أصلين؛ فيُلحَق بأكثرهما شبها)، كما في العبد إذا أُتلِف فإنه مترَدِّدٌ في الضمان بين الإنسان الحر من حيث إنه آدميٌّ وبين البهيمة من حيث إنه مال، وهو بالمال أكثرُ شبهاً من الحرِّ، بدليل أنه يباع ويُوْرَثُ ويوقَف وتُضمَنُ أجزاؤه بما نَقَصَ من قيمته[١].

الحاشية ـــــــ

=

وذلك لأن قياسَ العلة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة موجبة وإن لم يصرح بها، دون ما كانت العلة غير موجبة وإن صرح بها، وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس، وقياس الدلالةَ على ما ذكره يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وإن صرح بها، دون ما كانت العلة فيه موجبة وإن لم يصرح بها، وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس.
وقياس العلة يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرح بها على كل من الاصطلاحين كما أن قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وجمع بلازمها أو أثرها أو حكمها على كل منهما أيضا، فبينهما عموم وخصوص من وجه كما يظهر على من تأمل» اهـ.

(١) الرعيني زاد هنا: «ولا يصار إليه مع إمكان ما قبله».
هذا هو النوع الثالث من أنواع القياس، وهو قياس الشبه، وسمي بالشبه لأن المجتهد يتردد في الفرع بين الأصلين لأنه يشبه كل واحد منهما من جهة معينة، وذلك كما قال الشارح: «هو الفرع المرَدَّد»، ولم يقل المتردد، وذلك لأن المجتهد هو الذي يتردد في الفرع،

=

أما الفرع في ذاته فلا بد أن يكون أكثر شبها بواحد فقط من الأصلين، وللخروج من هذا التردد فإن المجتهد يلحق الفرع بأكثر الأصلين شبها به عنده، وقد وضح العلامة المحلي هذا المقام بمثال جيد هو أن العبد هل يُلحَقُ بالحر أم بالممتلكات عندما يُقتل من حر، وتوضيح هذه المسألة كما يلي:

قال التقي الحصني في الكفاية (٢/ ٩٩): «ويشترط في وجوب القصاص أيضا أن لا يكون المقتول أنقص من القاتل بصفة الرِّقِّ، فلا يُقتَلُ حرٌّ بعبد، قنا كان أو مدبرا أو مكاتبا أو أم ولد لقوله تعالى: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ﴾ ، فظاهره عدم قتل حر بعبد، وعن علي رضي الله عنه قال: (من السنة ألا يقتل حر بعبد)، ولأنه لا يقطع طرفه بطرفه، فأولى أن لا يقتل به، والله أعلم. وكذلك المذهب عند المالكية» اهـ.

فائدة:

نقل الفيومي عن الكسائي في المصباح المنير: «قال القِنُّ من يملك هو وأبواه، وأما من يغلب عليه ويُستَعبَد فهو عبد، ومن كانت أمه أمةً وأبوه عربيا فهو هجين» اهـ.

وأما السادة الأحناف فقال في كنز الدقائق: «ويقتل الحر بالحر وبالعبد»، وقد وضح الإمام الزيلعي في شرح هذه العبارة مذاهب العلماء واحتج لقول الأحناف بكلام في غاية النفاسة، نذكره فيما يلي قال رحمه الله تعالى: «وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد لقوله تعالى: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ﴾ ، فهذا يقتضي مقابلة الجنس بالجنس، ومن ضرورة المقابلة أن لا يقتل الحر بالعبد، ولأن القصاص يعتمد المساواة ولا مساواة بينهما؛ إذ الحر مالك والعبد مملوك، والمالكية أمارة القدرة والمملوكية أمارة العجز، قال الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ ، فلا مساواة بينهما. ولأن الحرية حياة والرق موت حكما، ألا ترى أنه ينسب إلى معتقه بالولاء حتى يرثه لأنه أحياه به.

ولهذا لا يقطع طرف الحر بطرف العبد بالاتفاق مع أن الطرف أهون وأقل حرمة لكونه تبعا للنفس، فلأن لا يجب في النفس وهي أعظم حرمة أولى بخلاف العكس لأنه تفاوت إلى النقصان، فلا يمتنع كما في المسلم والمستأمن، ولأن الرق أثر الكفر فيوجب شبهة الإباحة كحقيقة الكفر، فصار كالمستأمن».

ثم احتج الإمام الزيلعي على مذهب الأحناف فقال: «لنا العمومات نحو قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: (العمد قود). ولا يعارض بها تلا؛ لأن فيه مقابلة مقيدة وفيها تلونا مقابلة مطلقة، فلا يحمل على المقيد.

على أن مقابلة الحر بالحر لا تنافي مقابلة الحر بالعبد، لأنه ليس فيه إلا ذكر بعض ما شمله العموم على موافقة حكمه، وذلك لا يوجب تخصيص ما بقي، ألا ترى أنه قابل العبد بالحر حتى يقتل به العبد بالإجماع، فكذا العكس، إذ لو منع ذلك لمنع العكس أيضا، وفي مقابلة الأنثى بالأنثى دليل على جريان القصاص بين الحرة والأمة.

وفائدة هذه المقابلة في الآية على ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما كانت بين بني النضير وبني قريظة مقاتلة فكانت بنو قريظة أقل منهم عددا وكانت بنو النضير أشرف عندهم، فتواضعوا على أن العبد من بني النضير بمقابلة الحر من بني قريظة، والأنثى منهم بمقابلة الذكر من بني قريظة، فأنزل الله تعالى الآية ردا عليهم وبيانا أن الجنس يقتل بجنسه على خلاف مواضعتهم من القبيلتين جميعا، فكانت اللام لتعريف العهد لا لتعريف الجنس.

ولأنهما مستويان في العصمة إذ هي بالدين عنده وبالدار عندنا، وهي المعتبرة فيجري

والشرط في القياس كون الفرع   مناسبا لأصله في الجمع
بأن يكون جامعُ الأمرَيْنِ   مناسبا للحكم دون مَيْنِ

(ومن شرط الفرع[١] أن يكون مناسباً للأصل فيما يُجمع به بينهما للحكم)

الحاشية ــــــــ

=

القصاص بينهما حسما لمادة الفساد وتحقيقا لمعنى الزجر، ولو اعتبرت المساواة في غير العصمة لما جرى القصاص بين الذكر والأنثى.

والقصاص يجب باعتبار أنه آدمي ولم يدخل في الملك من هذا الوجه، بل هو مبقى على أصل الحرية من هذا الوجه، ولهذا يقتل العبد بالعبد، وكذا يقتل العبد بالحر، ولو كان مالا لما قتل، وكذا عجزه وموته وبقاء أثر كفره حكمي، فلا يؤثر ذلك في سقوط العصمة ولا يورث شبهة، ولو أورث شبهة لما جرى القصاص بين العبيد بعضهم ببعض. ووجوب القصاص في الأطراف يعتمد المساواة في الجزء المبان بعد المساواة في العصمة، ولهذا لا تقطع الصحيحة بالشلاء، وفي النفس لا يشترط ذلك حتى يقتل الصحيح بالزمن وبالمفلوج، ولا مساواة بين أطراف العبد والحر إلا في العصمة فأظهرنا أثر الرق فيها دون النفس لما أن العبد من حيث النفس آدمي مكلف خلق معصوما» اهـ.

(١) لما بين في كلامه السابق أساس القياس وعلى ماذا يقوم وأقسامه الثلاثة الماضية، شرع هنا في البيان التفصيلي لكل ركن من أركان القياس الأربعة، وهي الفرع والأصل والعلة والحكم. وبدأ في بيان الفرع لأن أساس الحاجة إلى وجود القياس هو وجدان فرع غير معلوم حكمه، فاحتيج إلى القياس للتوصل إلى حكمه، وثنى ببيان شرط الأصل لأن الفرع لا بد أن يكون ملحقا بأصل، ولا يعقل كون الشيء فرعا إلا بأن نعلم أصله. أو أن له أصلا فلا بد أن يعلم المجتهد الشروط اللازم توفرها في الشيء لكي يصح اعتباره

أي أن يُجمع بينهما بمناسب للحكم[1].

الحاشية

=

أصلا. ثم ذكر شرط العلة لأنه بعد تصور الأصل والفرع ومعرفة شروطهما فإن أول شيء يبحث فيه وعنه هو العلة الجامعة بينهما أو الوصف الجامع بين الأصل والفرع في الحكم، وإذا علمت هذه الأركان الثلاثة صار من اللازم لزوما مباشرا معرفة الحكم، لهذا ذكر شرط الحكم آخرا لأنه المبحوث عنه ونتيجة القياس.

(١) الفرع هو المحل المشبَّه بالأصل، ومن شرطه كما قال العلامة جلال الدين المحلي في جمع الجوامع: «(وجود تمام العلة) التي بالأصل (فيه) من غير زيادة أو معها، كالإسكار في قياس النبيذ على الخمر، والإيذاء في قياس الضرب على التأفيف ليتعدى الحكم إلى الفرع» اهـ.

واعلم أن وجود العلة التي في الأصل في الفرع مع زيادة عليها بما لا يعود على القياس بالإبطال لا تضر، وذلك كما في قياس الضرب على التأفيف، كما نص عليه العلامة المحلي، ويفهم مما مضى أن الوصف الذي علم كونه علة للحكم في الأصل يجب كونه موجودا بذاته في الفرع ولا يجوز أن يكون مختلفا عنه، وإلا لم يجز القياس لأن العلة هي سبب تعدية الحكم فبدونها ينعدم القياس.

وكون ذاك الأصل ثابتا بما يوافق الخصمين في رأيهما

(ومن شرط الأصل[1] أن يكون ثابتاً بدليلٍ متفق عليه بين الخصمين) ليكون القياسُ حجةً على الخصم، فإن لم يكن خصمٌ؛ فالشرطُ ثبوتُ حكمِ الأصل بدليلٍ يقول به القائِس.

وشرط كل علة أن تطـــرد في كل معلولاتها التي تــرد

لم ينتقض لفظا ولا معنى فلا قياس في ذات انتقاض مسجلا

(ومن شرط العلة أن تطرد[2] في معلولاتها، ....

الحاشية

(١) يشترط في الأصل أن يكون حكمه ثابتا بغير القياس، لأنه لو كان ثابتا بالقياس فإنه يكون فرعا، وحينئذ فالواجب القياس على أصله، ويشترط أيضا أن لا يكون حكم الأصل شاملا لحكم الفرع لأنه لا معنى حينئذ للقياس.

وذكر المصنف أن من شرط الأصل أن يكون حكمه ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين، وهذا الكلام يحتاج إلى تقييد من جهتين؛ الجهة الأولى: أن قوله (بدليل) يشمل النص والقياس، والأصل يجب ثبوت حكمه بنص أو إجماع لا بقياس، لما مرَّ، فكان الواجب أن يقول: (أن يكون حكمه ثابتا بنص...إلخ)، الجهة الثانية: وقد نبَّه عليها الشارح وهي أن الشرط الذي ذكره المصنف لا يجب إلا عند المناظرة ليصح إلزام الخصم بناء على هذا القياس، وأما إن لم يكن خِصمٌ مناظرٌ فلا يشترط في الأصل إلا أن يكون ثابتاً بنص يصح عند القائس.

(٢) اشترط المصنف في العلة أن تكون مطردة، ومعنى الاطراد كما فسره الشيخ زكريا في شرح لب الأصول: «أن لا يختلف باختلاف الأوقات»، أي أن يلزم عنها وجود الحكم أينما وجدت، هذا هو معنى الاطراد. واعلم أن علماء الأصول لم يشترطوا الانعكاس في

فلا تنتقض لفظاً ولا معنى[1]، فمتى انتقضت لفظاً؛ بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها في صورة بدون الحكم، أو معنى؛ بأن وجد المعنى

الحاشية ـــــــ

=

العلة، ومعنى الانعكاس أن توجد العلة مهما وجد الحكم لظهور بطلان هذا الشرط هنا، فالحكم الواحد يكون لازما عن أكثر من علة، فإذا وجد الحكم فهو لا يدل على علة بعينها.

(١) تفسيرُ الانتقاض هنا؛ وتقسيمُه إلى لفظي ومعنوي؛ وشرحُ الشارح لهذين القسمين فيه؛ مشكلٌ؛ لأن اللفظ من حيث هو لفظ لا يترتب عليه حكم إلا في المشتقات؛ لأن أخذ الأسماء في المشتقات يُشترط فيه وجود أصل الوصف في الذاتِ المطلقِ عليها المشتقُّ. فلا يقال (ضارب) إلا لمن صدر عنه الضرب، ولا يقال (قاعد) إلا لمن صدر عنه القعود، ولا يقال (مقتول) إلا لمن قام فيه القتل، وهكذا، فلا أفهم معنى لانتقاض العلة لفظاً إلا هذا؛ حيث يكون نفس اللفظ دالاً ومأخذاً للمعنى، وهو ما أشار إليه العلامة المحقق شيخ الإسلام زكرياء في غاية الوصول عندما قرر أن العلة تكون وصفاً لغوياً كتعليل حرمة النبيذ بتسميته خمراً بناء على ثبوت اللغة بالقياس، وهو نفس المعنى الذي ذكرناه سابقا.

ثم رأيت العلامة المحقق ابن قاسم في شرحه على شرح المحلي، ذكر هذا الاعتراض الذي أشرنا نحن إليه سابقا فقال: «وقوله (الأوصاف) إن أراد بها الألفاظ كما هو الأنسب بقول المصنف (لفظاً)، وقوله هو (المعبر بها عنها) كان اعتبار انتقاضها لتضمنها انتقاض معناها وإلا فانتقاض اللفظ من حيث إنه انتقاض اللفظ لا دخل له هنا، وكان المرادُ بصدقها في صورة صحةَ التعبير بها عن معناها الحقيقي لتحققه فيها، وإن أراد بها المعاني كما هو الأليق

الحاشية ــــــ

=

بالمعنى كان تسميتُه انتقاضا لفظياً باعتبار تبعية انتقاض اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم.

أو هو مجرد اصطلاح، وكان قوله: (المعبر بها عنها) معناه: المعبر بألفاظها، أو أراد بالتعبير بها عنها الدلالةَ عليها بالالتزام، ولا يُشكل بوجوب تغاير الدال والمدلول لتحقق ذلك هنا؛ لأن المدلول حينئذ مجموع الأوصاف لا من هذه الحيثية، هذا ولقائل أن يقول لا حاجة لاعتبار الانتقاض لفظاً للاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض معنى؛ لأنه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا كما تبين، بل لو اقتصر على قوله: (فلا تنتقض) كفى» اهـ.

ثم اعتذر عنه قائلا: «وكأنه إنما أراد به الإيضاح والتأكيد وتعليم الاصطلاح» اهـ.

وقد أجاب صاحب حاشية النفحات العلامة الجاوي عن هذا الاعتراض فقال: «ويجاب عن المصنف بأنه إنما قسم الانتقاض إلى اللفظي والمعنوي لأنه إن نظر إلى تخلف الحكم عن اللفظ فهو اللفظي، وإن نظر إلى تخلفه عن المعنى فهو المعنوي، وإن لزم من تخلفه عن أحدهما تخلفه عن الآخر، لأنه يلزم من تخلف الحكم عن الدال الذي هو اللفظ تخلفه عن المدلول الذي هو المعنى، وبالعكس فسمي لفظيا من حيث النظر إلى اللفظ، ومعنويا من حيث النظر إلى المعنى، فلعله مجرد اصطلاح له» اهـ. فنلاحظ أن كليهما قرر أنه ربما مجرد اصطلاح له، وهذا جواب جيد، ولكن يبقى التحقيق في إظهار المعاني الأصولية هو ما مضى وأشرنا إليه سابقا ودعمناه بكلام العلماء، فتأمل.

المعلل به في صورة بدون الحكم فسد القياس، الأول[١] كأن يقال في القتل بالْمُثَقَّل: إنه قتلٌ عمدٌ عدوان فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد، فينتقض ذلك بقتل الوالد ولدَه، فإنه لا يجب به قصاص.

الحاشية

(١) هذا المثال الذي مثَّل به الشارح على الانتقاض اللفظي بالمعنى الذي شرحه، وتوضيح المثال كما يلي:

إن القتل بمثقل قد يقال فيه إنه نفس القتل العمد بلا حق، وبناء على ذلك فيجب القصاص وهو قتل القاتل. فهنا قياس القتل بالمثقل على القتل بالسيف أو السكين أو المسدس مثلا، هذا هو القياس الأول الذي يفترض أنه منتقض لفظا، كما فسره الشارح، وقد وضح الانتقاضَ المذكور بقياس آخر تقريره: أنه ليس كل قتل عدوان عمد، يجب فيه القصاص، بدليل أن الوالد إذا قتل ولده عدوانا وعمدا لا يقتل الوالد بالولد، مع أنه قتله عمدا عدوانا. فانتقضت العلة المدعاة في القياس الأول هنا وهي أنه قتل عدوان لوجودها هنا وعدم ترتب الحكم عليها.

<u>وهذه المسألة الفقهية بين الشافعية والأحناف نقررها ونوضحها فيما يلي:</u>

قال الإمام الحصني الشافعي في كفاية الأخيار (٢/ ٩٤): «(فالعمد المحض أن يعمد إلى ضربه بما يقتل غالبا فيقصد قتله بذلك فيجب القود...)، وقولنا بشيء يقتل غالبا أعم من أن يكون بآلة أو غيرها، والآلة أعم من أن تكون محددة أو مثقلة، فالآلة المحددة كالسكين وما في معناها، والمثقلة كالدبوس وما في معناها وكذا لو حرقه أو غرقه...إلخ»، ثم قال: «وقوله «فيقصد قتله» هذه الزيادة طريقة ضعيفة شرطها بعض الأصحاب، والصحيح أن قصد القتل غير شرط لوجوب القصاص، بل الحد المعتبر قصد الفعل والشخص بما يقتل غالبا».

=

ثم قال (٢/ ٩٨): «(وعمد الخطأ أن يقصد ضربه بما لا يقتل غالبا فيموت، فلا قود عليه، بل تجب دية مغلظة على العاقلة مؤجلة)، قد مر ذكر العمد والخطأ وبقي شبه العمد، وهو أن يقصد الفعل والشخص معا بما لا يقتل غالبا كما إذا ضربه بسوط أو عصى ضربة خفيفة... إلخ» اهـ.

هذا هو مذهب السادة الشافعية، وأما عند الأحناف فقد قال صاحب كنز الدقائق: «إن موجب القتل عمدا وهو ما تعمد ضربه بسلاح ونحوه في تفريق الأجزاء كالمحد من الحجر والخشبة والليطة والنار، الإثم والقود عينا».

قال الإمام الزيلعي في شرحه: «وأما اشترط السلاح أو ما جرى مجرى السلاح فلأن العمد هو القصد وهو فعل القلب لا يوقف عليه إذ هو أمر مبطن، فأقيم استعمال الآلة القاتلة غالبا مقامه تيسيرا، كما أقيم السفر مقام المشقة والنوم مضطجعا مقام الخارج من السبيلين والبلوغ مقام اعتدال العقل تيسيرا. والآلة القاتلة غالبا هي المحددة لأنها هي المعدة للقتل، وما ليس له حد فليس بمعد له، حتى لو ضربه بحجر كبير أو خشبة كبيرة أو بصنجة حديد أو نحاس، لا يجب عند أبي حنيفة».

وقال في شبه العمد: «أن يتعمد ضربه بغير ما ذكر فيترتب عليه الإثم والكفارة ودية مغلظة على العاقلة لا القود»، ثم قال الإمام المحقق الزيلعي (٦/ ١٠٠): «وقوله وهو أن يتعمد ضربه بغير ما ذكر في العمد، والذي ذكره في العمد هو المحدد، وغيره هو الذي لا حد له من الآلة كالحجر والعصا وكل شيء ليس له حد يفرق الأجزاء، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقالا - أي القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني -: إذا ضربه بحجر عظيم أو بخشبة عظيمة فهو عمد، وشبه العمد أن يتعمد ضربه بما لا يقتل غالبا، وبه قال الشافعي رحمه الله. وإنما سمي هذا النوع بشبه العمد لأن فيه قصد الفعل لا

=

القتل، فكان عمدا باعتبار نفس الفعل وخطأ باعتبار القتل» اهـ. فهذا شرح كاف لما يتعلق بالمسألة الأولى.

وأما المسألة الثانية وهي أن يقتل الوالد ولده، فشرحها كما يلي:

قال الإمام الحصني في الكفاية (٢/ ٩٩): «ويشترط في وجوب القصاص ألا يكون القاتل أبا أو جدا وإن علا، وإن نزل المقتول لقول عمر رضي الله عنه في قصة وقعت: لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (لا يقاد الأب من ابنه) لقتلتك، هلمَّ ديته، فأتاه بها فدفعها إلى ورثته. رواه البيهقي وقال إسناده صحيح، وقال الحاكم صحيح الإسناد. ولأن الوالد سبب في وجوده، فلا يحسن أن يصير الولد سببا في إعدامه، وقيل يقتص من الأجداد والجدات، والصحيح الأول والله أعلم» اهـ.

ولم يخالف السادة الأحناف، والحمد لله رب العالمين.

وبهذا التوضيح يتبين مراد الشارح وينجلي كلامه، ولكن لنا عليه بعض التدقيق، فإن القتل بمحدد سمي قتلا عمدا، لأن القصد للقتل فيه واضح، فمن يضرب واحدا بسكين فيقتله فإن نية قتله عمدا هي الظاهرة. بخلاف الضرب بالمثقل فليس ظهور تعمد القتل فيه كظهوره في الضرب بمحدد، فقول الشارح: (إنه قتل عمد...إلخ) قد لا يوافقه عليه الخصم ويقول: أنا لا أوافق أنه قتلُ عمد لأن هذا ظاهره أنه تعمد القتل، ولكن أقول: إنه ضربُ عمد وقتلُ خطأ، فكيف يجوز القياس هنا.

ومع أن الراجح هو قول الجمهور والله أعلم إلا أن اعتراضنا وتنبيهنا كان على صيغة القياس المذكورة، ثم إنه قد يعترض على النقض؛ أي بعدم القصاص من الوالد لولده لأن

والثاني(١) كأن يقال: تجب الزكاة في المواشي لدفع حاجة الفقير، فيقال: ينتقض ذلك بوجوده في الجواهر ولا زكاة فيها.

الحاشية

=

القصاص قد امتنع هنا لعارضٍ ومانعٍ؛ وهو كون القاتل أصْلاً للمقتول؛ فهو سببُ وجود المقتول، فلا يحسن أن يكون المسبَّبُ سبباً في إعدام السبب، وقد اتفق الجمهور على أن العلة إذا عارضها مانع كما هنا فلا يترتب عليها الحكم، والمانع الموجود هنا خاصٌ بهذه الصورة فلا يتعداها، أي أنها خاصة فلا يجوز أن تتخذ مانعاً من القصاص في صورة غيرها.

فهذا انتقاض لفظي، فيوجد القتل العمد ولكن لم يترتب على ذلك وجود الحكم وهو القصاص.

(١) وتقرير هذه المسألة أن يقال:

الزكاة واجبة في المواشي، وعلة وجوبها هو دفع حاجة الفقير، وبها تندفع حاجته. فيقال لو كانت علة وجوب الزكاة في المواشي أنها لدفع حاجة الفقير لوجبت الزكاة في الحلي، لوجود العلة نفسها بها وهي دفع حاجة الفقير، ولكن الزكاة في الجواهر والحلي غير واجبة، إذن يبطل أن تكون علة الزكاة هي دفع حاجة الفقير. وهنا انتقاض معنوي فإنه يوجد معنى دفع حاجة الفقير في كل من الفرعين ولكن لم يترتب على وجود هذا المعنى وجود الحكم وهو الزكاة.

فائدة:

اعلم أن علة الزكاة في المواشي ليس هو فقط سد حاجة الفقير كما ذكر الشارح، بل هي كما ذكره العلامة التقي الحصني في الكفاية (١/ ١٠٦) فقال: «(فأما المواشي فتجب الزكاة في ثلاثة منها وهي الإبل والبقر والغنم)، دليل وجوبها في هذه الثلاثة الإجماع وغيره، والمعنى

الحاشية ـــــــ

=

في تخصيصها: كثرتها، وكثرة نمائها، وكثرة الانتفاع بها مع كونها مأكولة، فاحتملت المواساة بخلاف غيرها» اهـ، وأشار صاحب كنز الدقائق إلى هذه العلة في شرط الزكاة فقال: «إن من شرطها أن يكون المال نامياً ولو تقديراً» اهـ.

وأما دفع حاجة الفقير فهي حكمة الزكاة وغايتها لا علتها، وأشار إلى ذلك الإمام الزيلعي فقال في (١/ ٢٥٤): «ولأن الزكاة تجب على الغني لإغناء الفقير» اهـ، وكذلك العلامة الكاساني فقال في بدائع الصنائع (٢/ ٣) في بيان أسباب وجوب الزكاة جملة: «إن أداء الزكاة من باب إعانة الضعيف وإغاثة اللهيف وإقدار العاجز وتقويته على أداء ما افترض الله عز وجل عليه من التوحيد والعبادات، والوسيلة إلى أداء المفروض مفروض» اهـ.

وذكرها أيضا شيخ الإسلام زكريا في أسنى المطالب في شرح روض الطالب فقال في (١/ ٣٩٩): «والزكاة ستة أنواع: النعم وهي الإبل، والبقر، والغنم الإنسية لأنها تتخذ للنماء غالبا لكثرة منافعها، والنعم تذكر وتؤنث وجمعه أنعام، وأنعام جمعه أناعم، وسميت نعما لكثرة نعم الله فيها على خلقه من النمو وعموم الانتفاع بها» اهـ.

وعليه فإن الزكاة جعلت لسد حاجة الفقير، أما تخصيص الزكاة في الحيوانات بهذه الأصناف الثلاثة فلما سبق ذكره، وكل الأموال التي تجب فيها الزكاة مشروط فيها أنها تكون نامية إما فعلاً أو تقديراً، والله تعالى أعلم.

والحكم من شروطه أن يتبعا   علته نفيا وإثباتا معـــــا
فهي التي له حقيقا تجـلب   وهو الذي لها كذاك يُجلَب

(ومن شرط الحكم أن يكون مثلَ العلة في النفي والإثبات[١]) أي تابعاً لها في ذلك إن وُجِدت وُجِد، وإن انتفت انتفى.

الحاشية

(١) أما شرط الحكم فهو ما ذكره المصنف والشارح، ووجوب اشتراط هذا الشرط واضح فلأن العلة هي التي استلزمت وجود الحكم فلا يجوز أن يفارقها، فيجب أنها متى وجدت وجد الحكم ومتى انعدمت انعدم الحكم.

واعلم أن قوله إن الحكم ينعدم بانعدام العلة معناه هنا أن الوجوب مثلا الصادر عن العلة المعينة إذا انتفت هذه العلة لم يوجد هذا الوجوب وإن كان يجوز أن يوجد وجوب من علة أخرى. وهذا التفسير مبني على أن الحكم الشرعي يجوز أن يكون له أكثر من علة، وقد ذكر صاحب النفحات أن المصنف اختار أن الحكم الشرعي يمتنع تعليله بعلتين، وعليه فيكون معنى كلامه في الشرط المذكور واضحا، مع كونه خلاف قول الجمهور، ونص الإمام ابن السبكي على اختيار الجويني لهذا فقال في جمع الجوامع: «وجوز الجمهور التعليل بعلتين وادعوا وقوعه، وابن فورك والإمام في المنصوصة دون المستنبطة، ومنعه إمام الحرمين شرعا مطلقا» اهـ.

ورجح ابن السبكي امتناع تعدد العلل مطلقاً مرجحاً رأي الجويني، وأما الشيخ زكريا فقال: «والأصح جواز التعليل شرعا وعقلا للحكم الواحد الشخصي بعلل شرعية؛ ثنتين فأكثر مطلقا، لأنها علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد، وهو واقع كما في اللمس والمس والبول الموجِب كل منها للحدث» اهـ.

(**والعلة هي الجالبة للحكم**[1]) بمناسبتها له. والحكم هو المجلوب للعلة لما ذكر.

الحاشية

(١) هنا ذكر المصنف ما هو المعنى المراد بالعلة عند العلماء من أهل السنة، مع أن الأولى أن يذكره في أول الكلام على القياس أو على العلة. وسوف نشرح نحن هذا المعنى بشيء من التفصيل فيما يلي:

نبدأ ببيان معنى العلة لغة فنقول: قال ابن فارس في المقاييس: «علَّ: العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها تكرر أو تكرير والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشيء» اهـ.

أقول: فعلى الأول يفهم جليا لماذا سمى الأصوليون المعنى الذي يدور ويتكرر معه الحكم بالعلة. ومن المعنى الأول يقال العَلَلُ وهي الشربة الثانية، ويقال علَلٌ بعد نَهَلٍ. وأيضا في الحديث: (إذا علَّه ففيه القَوَدُ) أي إذا كرر عليه الضربَ.

وهذا هو المعنى الذي اعتمده أهل الأصول في اشتقاق اسم العلة للوصف القائم في الفعل الدال على الحكم لأنهم لما رأوا هذا الحكم يتكرر بتكرر الوصف جعلوا الوصف عِـلَّةً.

هذا من حيث اللغة، أما من حيث المعاني الأصولية فقد ذكر إمام الحرمين الإمام الجويني أن العلة هي الجالبة للحكم، وقد أشار العلامة ابن برهان في كتابه الوصول إلى الأصول إلى هذا القول فنقل عن بعض الأصوليين (٢/ ٢٢٨) أنهم قالوا: «الحكم ليس متأثرا بالعلة وإنما هو أثر العلة، وفرق بين الأثر والمتأثر، فإن الأثر هو مجلوب العلة والمتأثر محل العلة، وهو بمثابة المرض مع المريض فإن المرض علة، والمعلول هو ما قامت به العلة، والموت أثر العلة ومجلوبها» اهـ. ثم نقل عنهم أيضا أنهم قالوا: «المعلول بمثابة المجلوب، والمجلوب بالعلة هو الحكم، فالمعلول بالعلة هو الحكم». مع أن ابن برهان اعترض عليهم بأن هذه العبارة الأخيرة موازنة لفظية ولا تثبت بها حجة، وأيضا فالمجلوب ليس على

=

حقيقة المعلول «فإن المعلول ما قامت به العلة، والعلة لا تقوم بالحكم، وإنما تقوم بمحل الحكم» اهـ.

أقول: مع أن موازنتهم غير صحيحة كما نص الإمام ابن برهان إلا أننا يمكن أن نقرر هنا الموازنة الصحيحة بناء على نفس أسلوبهم، فنقول: المعلول ليس ما قامت به العلة وإنما ما قام به الإعلال، أي التكرار على ما أشرنا إليه في المعنى اللغوي، وما يتكرر ويُكَرَّرُ هو الحكم لا محل الحكم، فيكون المجلوب أيضا هو ما وقع عليه الجلب وهو الحكم أيضا. وعلى كل الأحوال فالعلة تكون جالبة للحكم ولا تكون جالبة لمحل الحكم.

وعلى القول بأنها جالبة للحكم فلا يتوقف النظر عند هذا الحد، لأن الحكم قديم وليس حادثا عند أهل الأصول، والقديم لا يجلبه شيء، لأن الجلب فيه معنى التأثير، إلا إذا قصد بالحكم التعلق أي تعلق الحكم القديم بالفعل الحادث، فهذا مع أنه حادث إلا أن العلة لا يقال إنها جلبته بمعنى التأثير أي أثرت فيه، بل يقال إنها جلبته بمعنى أن وجودها في الفعل هيأ الفعل لتلقي واستقبال الحكم، وجعله قابلا لأن يتعلق به الحكم القديم، فإذا قصد بالجلب هذا المعنى فهو صحيح، لأن الحكم ليس إلا لله تعالى ولا يقال إن امراً حادثا كالعلة جلب الحكم إلا على هذا المعنى.

وقد يقال إن الجلب هنا لا يراد به معنى التأثير والأثر، أي لا يراد به جلب الحكم إلى الذات أو الفعل، بل يراد به جلب الحكم إلى الذهن، وهو المعرفة أو التعريف فيرجع الحاصل إلى القول المشهور عند المحققين من علماء الأصول من أهل السنة من أن العلة هي المعرف للحكم لا المؤثر في إيجاد الحكم.

وهذا هو ما أشار إليه العلامة صاحب النفحات في شرح قول الجويني بأنها الجالبة للحكم فقال: «أي لا من حيث نفسه بل من حيث العلم بحصول تعلقه التنجيزي، فمتى عُرِفَتْ

=

عُرِفَ وجودُ الحكمِ معها، وهو معنى قول أهل الحق: العلة هي المعرف للحكم، فمعنى كون الإسكار علةً أنه معرِّفٌ؛ أي علامةٌ على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ» اهـ.

قال في جمع الجوامع وشرحه: «(قال أهل الحق) هي (المعرف) للحكم فمعنى كون الإسكار علة أنه معرف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ» اهـ.

وقد بين العلامة الشربيني معنى كون العلة معرفاً فقال: «أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ، وحاصل ما أشار إليه أنه إذا قال الشارع الخمر لإسكارها فالمفاد بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته، والمفاد بالتعليل بالإسكار أن علامة ثبوت الحكم الإسكار، إذ لا فائدة له سوى ذلك، فيستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة وحينئذ فهو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا» اهـ.

فائدة: في بيان مذهب المعتزلة:

قالوا العلة هي المؤثر بذاته في الحكم، بناء على أنه يتبع المصلحة والمفسدة كما نص عليه المحلي في شرح جمع الجوامع. ووضح العلامة البناني حاصل مذهب المعتزلة فقال: «إن كلا من حسن الشيء وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه وقبحه الذاتي فيكون الوصف مؤثرا لذاته في الحكم أي يستلزمه باعتبار ما اشتمل عليه الوصف من حسن وقبح ذاتيين، والحكم تابع لذاته» اهـ.

وقد نص العلامة السعد في التلويح على أنه لا يجوز لأحد أن يقول إن المعتزلة يلزمهم على هذا القول أن يكون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل موجدا لوجوب القصاص، فإن هذا لا يقول به عاقل، فلا يجوز أن ينسب إلى من هو مثل المعتزلة الذين شهد لهم الفحول بالنظر الدقيق والفهم العميق، وإن خالفوهم وبدعوهم في بعض مسائل معينة.

فصل في الحظر والإباحة

لا حكم قبل بِعثة الرسـول | بل بعده بمقتضى الدليـل
والأصل في الأشياء قبل الشرع | تحريمها لا بعد حكم شرعـي
بل ما أحل الشرع حلَّلنـاه | وما نهانا عنه حرمنـاه
وحيث لم نجد دليل حـلِّ | شرعا تمسكنا بحكم الأصـل
مستصحبين الأصل لا سـواه | وقال قوم ضد ما قلنـاه
أي أصلها التحليل إلا مـا ورد | تحريمها في شرعنا فلا يُـرَدّْ
وقيل إن الأصل فيها ينفـع | جوازُه وما يضر يُمنَـعُ

(وأما الحظر والإباحة، فمن الناس من يقول إن الأشياء) بعد البعثة (على الحظر) أي على صفةٍ هي الحظر (إلا ما أباحته الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة فيُستمسك بالأصل) وهو الحظر، (ومن الناس من يقول بضده) أي بضد هذا القول (وهو أن الأصل في الأشياء) بعد البعثة (أنها على

الحاشية ــــــــ

=

وقد بين العلامة السعد ما معنى قولهم بأن العلة مؤثرة بذاتها في الحكم فقال في التلويح (٢/ ١٣٣): «معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجِب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة» اهـ.

الإباحة إلا ما حظره الشرع)، والصحيح التفصيل؛ وهو أن المضارَّ[1] على التحريم والمنافعَ على الإباحة.

أما قبل البعثة، فلا حكمَ يتعلق بأحد لانتفاء الرسول الموصل له إليه[2].

الحاشية

(١) قال الإمام الحطاب في شرحه على الورقات: «والصحيح التفصيل وهو أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل. وأما قبل البعثة فليس هناك حكم شرعي يتعلق بشيء لانتفاء الرسول المبين للأحكام» اهـ.

(٢) هذه مسألة مشهورة في علم الأصول، وهي أصل كبير تستحق أن تفرد بباب كما فعل المصنف هنا، وسوف نوضح نحن في هذه الحاشية جوانبها.

ينقسم الكلام في الأصل في الأشياء إلى قسمين، الأول: الأصل في الأشياء بعد الشريعة، أي بعد نزول الشريعة. الثاني: الأصل في حكم الأشياء قبل إنزال الشريعة. وفائدة الكلام في هذه المسألة، أن بعض الحوادث لم يرد في الشرع حكم لها، فاختلف العلماء في الذي يجب عليهم فعله في هذه الحالة، واتفقوا على العمل بالاستصحاب أي بالعمل بما كان عليه الأصل عند فقد الدليل، فاحتاجوا إلى النظر في حكم حال الأمور والأفعال قبل الشريعة وبعدها. ومن هنا برزت الحاجة إلى النظر في هذه المسألة.

وقد يتوهم البعض أنه لا يوجد فرق بين القسمين أي ما قبل الشريعة وما بعدها، وهذا وهم فاسد، فقد نص على ذلك العلامة المحقق الإمام الزركشي في سلاسل الذهب فقال في ص٤٢٣ مبينا وجود فرق: «مسألة: اختلف أصحابنا كما قاله الماوردي والروياني في أن الأشياء أهي على الحظر أم الإباحة، وفرع عليها حكم الشعر المشكوك في طهارته ونجاسته، ونازعه الشيخ ابن الرفعة وقال: «هذا الخلاف يتفرع على القول بالتحسين والتقبيح ونحن لا نقول به»، أي فلا يحسن التفريع عليه. وهذا عجيب منه، لأن الخلاف

=

في أن الأصل في المنافع الإباحة إنما هو فيما بعد الشرع بأدلة سمعية، وتلك المسألة فيما قبل الشرع، وكأن ابن الرفعة توهم اتحادهما وليس كذلك، والترجيح أيضا مختلف فيهما، ففيما قبل الشرع الراجح التوقف وفي هذه الراجح الإباحة، وهو قول أصحابنا» اهـ.

ونحن الآن سوف نوضح ما قيل في كل قسم من هذين القسمين:

الأول: الأصل في الأشياء بعد الشريعة:

جزم الإمام ابن السبكي بأن الصحيح في أن حكم المنافع بعد الشرع الحل وأن حكم المضار بعده التحريم، واستدل العلامة المحلي على ذلك في (٢/ ٣٥٣) بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ، لذكره ذلك في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز، وهذا دليل على أن الأصل في المنافع الحل، لتقييد عمومه للمحارم بقول الرسول عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن ماجه وغيره: (لا ضرر ولا ضرار)، أي لا يجوز الإضرار بالنفس ولا الإضرار بالغير في حكم ديننا.

وقد وضح الإمام الأصفهاني في شرح المنهاج هذا الأصل أيضا فقال في ص٧٥١: «الأصل في الأفعال إذا كانت من باب المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ، واللام للاختصاص النافع فتفيد الإباحة. ولقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾، أنكر الله تعالى على من حرم زينة الله، فوجب أن الأشياء لا تثبت حرمتها، وإذا لم تثبت حرمتها امتنع ثبوت حرمتها في فرد من أفرادها، فإن المطلق جزء من المقيد وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة. ولقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾، وليس المراد من الطيب الحلال وإلا لزم التكرار، بل المراد ما يستطاب طبعا، وذلك يقتضي إباحة المنافع بأسرها. والأصل في الأفعال إذا كانت من باب المضار التحريم، لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا

=

ضرر ولا ضرار في الإسلام)، والمراد به المنع من الضرر والإضرار، فإن نفي ذات الضرر والإضرار غير متصور».اهـ.

واعلم أن المراد بالأشياء في عبارة الشارح والمصنف أي الأفعال، لأنه قد تقرر في علم الأصول أن الحكم لا يتعلق إلا بفعل، أي أنه لا يتعلق بالذوات من حيث هي ذات، بل من حيث ما يقع عليها وبها من الأفعال. فافهم.

وأما القسم الثاني وهو الأصل في الأشياء قبل الشريعة:

فقد حصل خلاف كبير بين العلماء في هذا القسم سنبينه فيما يلي مع بيان الراجح.

قال الإمام الزركشي مبينا أقوال العلماء في هذه المسألة في سلاسل الذهب ص١٠١: «واختلف أصحابنا وغيرهم في حكم الأشياء قبل ورود الشرع على ثلاثة مذاهب: أحدها: أنها على الإباحة حتى يرد الشرع بحظرها، وهو قول أبي إسحق المروزي وأبي العباس بن سريج وأكثر الحنفية والبصريين من المعتزلة والظاهرية. الثاني: أنها على الحظر حتى يرد الشرع بإباحتها وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وبعض الحنفية والبغداديين من المعتزلة. الثالث: أنها على الوقف وهو قول أكثر أصحابنا منهم القاضي أبو الطيب الطبري وأبو علي الطبري وهو قول شيخنا أبي الحسن الأشعري» اهـ.

وتنبه إلى أن الحكم المختلف في أنه هل هو ثابت أو لا هنا في هذه المسألة، إنما هو الحكم الشرعي بمعنى ترتب العقاب والثواب على الفعل، لا الحكم العقلي بمعانيه الأخرى المعروفة. وسوف نهتم هنا ببيان أدلة معنى قول من قال إنها على الوقف، وهم جمهور أهل السنة.

=

نص الإمام ابن السبكي في جمع الجوامع على أنه لا حكم قبل الشرع. وفسره الإمام جلال الدين بأنه لا يوجد حكم قبل البعثة لأحد من الرسل. واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ أي ولا مثيبين، وانتفاء الثواب والعقاب ما هو إلا لانتفاء ملزومه وهو التكليف، وما دام لا يوجد تكليف فلا يوجد أحكام.

وذكر الإمام أبو إسحق الشيرازي هذا الاختلاف في شرح اللمع ثم ذكر أن مذهب الأشعرية هو الوقف وأيدهم وقال في (٢/ ٩٧٨): «والصحيح هو المذهب الأول- أي مذهب الوقف -». ثم قال: «والدليل عليه أن المباح ما أذن فيه صاحب الشرع، والمحظور ما حرمه صاحب الشرع، فإذا لم نجد ورود الشرع في عين بحظر ولا إباحة فليس إلا التوقف، لأن طريق الإباحة الإذن ولم يوجد وطريق التحريم المنع ولم يوجد، ويدل عليه أن هذه الأعيان ملك لله تبارك وتعالى، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله ألا يمنع ذلك، وله أن يمنع ذلك، وله أن يوجب ذلك، وجميع ذلك مفوض إلى إرادته ومشيئته، فإذا لم يوجد حظر ولا إباحة ولا إيجاب، لم يكن لبعض هذه الأقسام مزية على البعض، فلا يبقى إلا التوقف في الجميع» اهـ.

ومعنى التوقف كما فسره الإمام الشيرازي هو أننا إذا وجدنا عينا من الأعيان المنتفع بها، لا يجوز القضاء فيها بحظر ولا إباحة أبدا إلى أن ينكشف حاله بقيام الدليل عليه.

وقال الإمام المحقق البيضاوي في المنهاج في بيان معنى الوقف هنا: «فسره الإمام - أي الرازي - بعدم الحكم، والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة»، ووضحها الإمام الأصفهاني فقال في (١/ ١٢٧): «والمراد بعدم العلم عدم العلم بتعلقه أو عدم تعلقه، وعلى تقدير تعلقه عدم العلم بواحد من الخمسة على التعيين» اهـ.

وحد الاستصحاب أخذ المجتهد ... بالأصل عن دليل حكم قد فُقِد

الحاشية ـــــــ

=

تَتِمَّة:

وفسر التوقف شيخ الإسلام زكرياء في غاية الوصول فقال: «(و) عندنا (أنه لا حكم) متعلق بفعل تعلقا تنجيزيا (قبله) أي الشرع، أي بعثة أحد من الرسل» اهـ. وأشار العلامة العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع أن هذا التفسير لعدم الحكم مخالف لما جرى عليه الشارح، يقصد جلال الدين المحلي في شرحه لجمع الجوامع حيث قال: لا حكم موجود قبل الشرع.

وقد وقع للمحشين على شرح المحلي نقاش حاد في كلامه هذا، إذ كيف ينفي وجود الحكم والحكم المعلوم عندهم قديم، والقديم لا ينفى وجوده، ولا يجوز تفسير كلامه بأنه نفي للحكم التنجيزي أي لتعلق الحكم القديم، لأنه خلاف ظاهر عبارته، واعتذر عنه العلامة العطار في حاشيته ناقلا عن ابن قاسم (١/ ٩٠) فقال: «والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به ولو من البعض، ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال، ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن، والإشارة إلى أنه لا مانع منه، ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف» اهـ. وعلق عليه العطار بأن ضعفه بين، وكان العطار قد قال في بيان معنى كلام الجلال: أن الحكم عنده هو خطاب الله المتعلق بفعل العبد ... إلخ، فهو مركب من أمور، فإذا انتفى واحد منها انتفى هو، والتعلق التنجيزي جزء منه، وهو منتف قبل الشرع، فينتفي الحكم.

(ومعنى استصحاب[1] **الحال الذي يحتج به)** كما سيأتي **(أن يُستصحب**

الحاشية

(١) نبدأ أوّلاً ببيان معنى الاستصحاب لغة:

قال العلامة الفيومي في المصباح المنير: «صحبته أصحبته صحبة فأنا صاحب، والجمع صحب وأصحاب وصحابة، قال الأزهري: ومَن قال صاحبة وصحبة فهو مثل فاره وفُرْهَة، والأصل في هذا الإطلاق لمن حصل له رؤية ومجالسة، ووراء ذلك شروط للأصوليين، ويطلق مجازا على من تمذهب بمذهب من مذاهب الأئمة، فيقال أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة، وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه، قال ابن فارس وغيره:واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي، ومن هنا قيل استصحبت الحال اذا تمسكت بما كان ثابتا كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة» اهـ. وهو كلام كاف لبيان معنى الصحبة لغة ومنها الاستصحاب.

الأصل) أي العدمُ الأصلي (**عند عدم الدليل الشرعي**[١]) بأن لم يجدْه المجتهد بعد البحث الشديد عنه بقدر الطاقة، كأن لم يجد دليلاً على وجوب صوم رجبٍ فيقول لا يجب باستصحاب الحال؛ أي العدم الأصلي، وهو حجة جزماً.

الحاشية

(١) وحاصل كلام المصنف في هذا الفصل، أن الاستصحاب له معنيان، الأول متفق عليه والثاني مختلف فيه، فأما المعنى المتفق عليه للاستصحاب فهو يعتمد على أنه لا حكم قبل البعثة، إما بمعنى لا يوجد حكم، أو لا علم بحكم سواء وجد أو لا، وذلك كما سبق تقريره في الحظر والإباحة. وعلى المعنيين فإنه قد تحقق أن الحكم حتى لو كان موجودا فهو في حكم المعدوم بالنسبة إلينا، لعدم شعورنا به، فعليه إذا اعترضت مسألة ما المجتهد، وبحث عن حكم لها بحثا شديدا واستفرغ جهده في البحث في المظانِّ، فلم يجد فيها نصا ولا أصلا يلحقها به، فهو في هذه الحالة يمكنه أن يقول إنه لا يوجد لهذه الحادثة حكم، ومع أنني أستبعد أن توجد حالة بمثل هذه المواصفات إلا أن هذا هو المفهوم ضمنا وعبارة من كلام المصنف والشارح هنا.

ولعل هذا يعود إلى الانبناء على الأصل السابق الذي وضحناه في مسألة حكم الأشياء قبل البعثة، وقررنا هناك أن الأمر موقوف فيها إلى ورود الشرع، فلا يجوز بعد هذا أن نقول إننا قد نجد حادثة لا تندرج تحت أصل خاص ولا عام فنضطر إلى الرجوع إلى حكمها قبل الشرع بالاستصحاب الذي يرجعنا بدوره إلى انتظار الشرع، فكأن هذا هو الدور بعينه، أو نقول لا يوجد لهذه الحادثة حكم أصلا. والدور باطل كما علمت، وكذلك يبطل أن نقول إن حادثة معينة لا يوجد فيها حكم شرعي فالقرآن والشريعة فيهما تبيان لكل شيء كما هو مقطوع به.

=

والتحقيق أن يقال: إن العدم الأصلي المقصود هنا هو عدم الوجوب أو الندب وعدم الحرمة أو الكراهة، أي الإباحة في المنافع والمنع في المضار، فهذا هو الأصل العام الذي يرجع إليه عند عدم الدليل الخاص والعام على خلافه، لا عدم الحكم أصلا، وعليه يمكن أن نفهم المثال الذي ضربه الشارح، فإذا لم يجد المجتهد بعد البحث الشديد دليلا لايجاب صوم رجب مثلا فإن عليه أن يرجع إلى الاباحة الأصلية، ويقول باستواء الطرفين من حيث هو صوم شهر معين هو شهر رجب.

ونحن لم نحمل معنى القاعدة أصلا على هذا المعنى الذي ذكرناه هنا إلا لأن الشارح فسر الأصل بقوله العدم الأصلي، والإباحة لا يقال عنها عدم أصلي، وأيضا فالظاهر من كلامه هو عدم الحكم كما هو الأصل، لا عدم حكم معين كالوجوب أو الحرمة، لأن الكلام مطلق وليس مقيدا، وهو عام وليس خاصا، فتأمل. فأقرب ما قد يطلق عليه أنه عدم أصلي هو الإباحة الأصلية للأشياء.

وقد شرح الإمام المحلي معنى العدم الأصلي في شرحه لجمع الجوامع فقال في (٢/ ٣٤٨): «هو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع، كوجوب صوم رجب» اهـ.

ومع أن هذا يرد عليه إشكال واضح وهو أنه ما ينفيه العقل يكون محالا فلا يمكن وقوع خلاف فيه، ولا أن يثبته الشرع، وعلى كل حال فالمراد بقوله (نفي) في كلامه الانتفاء كما أشار إليه العلامة البناني.

وأيضا فالظاهر في كلامه أن الاستصحاب يكون في النفي فقط، يؤخذ هذا من شرحه لمعنى العدم الأصلي بالنفي وعدم الإثبات، ويرد عليه أن الاستصحاب حجة سواء في النفي أو الإثبات، ففي النفي إما أن يكون عقليا أو شرعيا كنفيه صلى الله عليه وسلم الصدقة فيما دون خمسة أوسق، والنفي العقلي كنفي وجوب

أما الاستصحاب المشهور الذي هو ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول فحجةٌ عندنا دون الحنفية، فلا زكاةَ عندنا في عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب[1].

الحاشية ــــــ

=

صلاة سادسة المدلول عليه بطريق الاستصحاب، ولم يرد ناقل شرعي عنه، وأما الإثبات فلا يكون إلا شرعيا لبطلان كون العقل مثبتا لحكم شرعي كما سبق.

(١) وأما المعنى الثاني من الاستصحاب وهو الذي فسره العلامة الشارح بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول. وهذا هو المعبر عنه ببقاء ما كان على ما كان. والأصل فيه بل في أصل معنى الاستصحاب كله أن الحكم إذا ثبت في الزمان الأول ولم يظن عدمه فالأصل بقاؤه على ما عليه كان.

والمقصود من الاستصحاب هو استصحاب الدليل في الزمان الثاني بعد الظن بعدم وجود معارض له أو مزيل، فالاستصحاب ذاته هو فعلنا، والحجة قائمة بالدليل المستصحب لا بمجرد فعلنا. هذا هو حاصل ما ينبغي أن يقال في معنى الاستصحاب.

وقد اتفق الشافعية والأحناف على أن الدليل الأصلي حجة قطعا، واختلفوا في الاستصحاب ذاته، فعند الشافعية هو دليل لأنه يفيد الظن، هذا بالإضافة إلى دلالة الدليل مِن نص أو إجماع أو قياس وغيرها، وقالت الحنفية: نفس الاستصحاب ليس دليلا بل الدليل هو كالنص والقياس.

وبما مضى تتضح أقوال العلماء في الاستصحاب، ولكن بقي خلاف خاص حول الإجماع هل يستصحب حكمه أو لا، فقال الإمام الزركشي في سلاسله: «ذهب شيوخ أصحابنا إلى استصحاب حكم الإجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه،

باب ترتيب الأدلة

وقدموا من الأدلة الجلـي — على الخفي باعتبار العمـل
وقدموا منها مفيد العلـم — على مفيد الظن أي للحكـم
إلا مع الخصوص والعمـوم — فليؤت بالتخصيص لا التقديـم
والنطق قدِّم عن قياسهم تـفِ — وقدموا جليه على الخفـي
وإن يكن في النطق من كتاب — أو سنة تغيير الاستصحـاب
فالنطق حجـــة إذاً وإلا — فكن بالاستصحاب مستـدلا

الحاشية ـــــــ

=

وذهب الحنفية والظاهرية ومتكلمو الأشعرية والمعتزلة إلى أنه غير جائز، والحكم يزول بالاختلاف حتى يدل الدليل على بقائه» اهـ.

وقال في شرح جمع الجوامع (٢/ ٣٥٠): «(ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف) أي إذا أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال في هذه (خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدي) في قولهم يحتج بذلك. مثاله الخارج من النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه» اهـ.

واعلم أن الخلاف بعد ذلك بين الشافعية والأحناف في حجية الاستصحاب إنما هو في أن الاستصحاب نفسه حجة أو لا، فقال الأحناف إنما الحجة في الدليل الأصلي، وقال الشافعية الحجية في الاثنين.

(وأما الأدلة فيُقدم الجليُّ منها على الخفي)، وذلك كالظاهر والمؤول فيقدم اللفظ في معناه الحقيقيِّ على معناه المجازي.

(والموجِبُ للعلم على الموجب للظن) وذلك كالمتواتر والآحاد، فيقدم الأول إلا أن يكون عاماً فيُخص بالثاني كما تقدم من تخصيص الكتاب بالسنة[١]، **(والنطقُ)** من كتاب أو سنة **(على القياس)** إلا أن يكون النطق عاماً فيخص بالقياس كما تقدم[٢].

الحاشية

(١) جوز هنا تخصيص العام المتواتر بالخاص لأن دلالة العام على أفراده دلالة ظنية كما قال به الشافعية، وذلك خلافا للأحناف، فإنهم منعوا ذلك لأن دلالة العام على أفراده عندهم دلالة قطعية، فلا يجوز تحصيصها بآحاد لا يفيد إلا الظن. فتأمل.

(٢) المفروض أن يكون هذا قد تقدم في مبحث التخصيص، ولكن لم يذكره المصنف هناك، ولم يذكره في غيره من المباحث، وأقصد هنا تخصيص النطق بالقياس.

يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس عند الشافعي ومالك وأحمد والشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسن البصري وأبي هاشم مطلقا سواء خصص العام أو لم يخصص. كذلك نص عليه العلامة الأصفهاني في شرح المنهاج. ومنع الإمام الرازي ذلك مطلقا كما نص عليه ابن السبكي في الجمع، ومثل الإمام المحلي بمثال حسن على هذه القاعدة فقال (٢/ ٣٠): «وقد خص من قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ الأمة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ ، والعبد بالقياس على الأمة في النصف أيضا» اهـ. وفي المسألة مذاهب أخرى عديدة تراجع في المطولات.

(**والقياسُ الجلي على الخفي**)، وذلك كقياس العلة على قياس الشبه.

(**فإن وجد في النطق**) من كتاب أو سنة (**ما يغير الأصل**) أي العدم الأصلي الذي يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق، (**وإلا**) أي وإن لم يوجد ذلك (**فيُستصحب الحال**) أي العدم الأصلي، أي يعمل به.

** ** ** ** **

الحاشية ــــــــ

=

وما ذكره المصنف والشارح في هذا الباب معظمه واضح لا يحتاج إلى تعليق إلا ما علقنا عليه. والله الموفق.

باب في المفتي والمستفتي والتقليد

والشرط في المفتي اجتهاد وهو أن　　يعرف من آي الكتاب والسنن
والفقه في فروعه الشـــوارد　　وكل ما له من القواعـــد
مع ما به من المذاهب التـي　　تقررت ومن خلاف مثبـــت

(ومن شروط المفتي[1]) ....

الحاشية

(١) بعد أن انتهى المصنف من ذكر الأدلة الإجمالية للفقه على ما اشترطه في هذا الكتاب، ثم ذكر كيفية الاستدلال بهذه الأدلة، شرع هنا في بيان حال المستدل، فأصول الفقه تتألف من هذه المباحث الثلاثة كما مرت الإشارة إليه في أول هذا الكتاب.

وقد اعترض البعض على إدخال الكلام في الاجتهاد والتقليد والمفتي والمستفتي في أصول الفقه، ومنع أن تكون موضوعا من مواضيعه أو مسألة من مسائله. والصحيح أن مبحث الاجتهاد والتقليد من مباحث علم الأصول، لا من مباحث غيره من العلوم، والصحيح أيضا أن اعتباره من مباحث الأصول هو اعتبار أصلي وليس إلحاقيا كما قال البعض، فليس الكلام في الاجتهاد والتقليد ملحقا بالأصول إلحاقا، لأنه لا يوجد علم يناسب الكلام عليها فيه غيره، بل هو أصلا من مباحث الأصول، وقد صرح بهذا العلامة البيضاوي في المنهاج، فقال: «أصول الفقه معرفة دلال الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»، ووضحه العلامة الأصفهاني بقوله: «أي معرفة حال المستفيد أي المجتهد والمقلد والمفتي والمستفتي، والمراد بحال المستفيد هؤلاء الأربعة فيما يتعلق بمعرفة الأحكام مثل الاجتهاد والتقليد والافتاء والاستفتاء» اهـ.

وهو المجتهد[١] **(أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً، خلافاً ومذهباً[٢])** أي بمسائل الفقه، وقواعده، وفروعه، وبما فيها من الخلاف؛ ليذهب إلى قول منه

الحاشية ـــــــ

=

فيجب في علم الأصول بيان حال هؤلاء، وذلك لأن علم الأصول وضع للنظر في الأدلة الإجمالية الدالة على الأحكام الفقهية، فالأصول يُعَرِّف الناسَ بالأدلة الإجمالية الدالة على الأحكام الشرعية، والاجتهاد هو طريقة من طرق التعرف على الحكم الشرعي، وذلك لأنه ليست كل الأحكام الشرعية منصوصا عليها، فلا بد من بذل جهد للتعرف على أحكام بعض الحوادث، وعلم الأصول يوضح الشروط التي لا بد أن تتوفر في الذي يجتهد، لأن الاجتهاد فعل خاص، وكل فعل لكي يحصل واقعا لا بد له من توفر شروط، فيتم في علم الأصول بيان شروط الاجتهاد. وأيضا فإنه لما كان بعض الناس لا يستطيعون تحصيل شروط الاجتهاد فليس كل إنسان يمكنه أن يبلغ الدرجة التي بها يستنبط الأحكام الشرعية من مصادرها، فاحتاج هؤلاء القاصرون إلى سؤال المجتهد عن الحكم الشرعي، فاحتيج إلى التمييز بين المجتهد وغيره وهو المقلد. وعلم الأصول هو الذي يوضح منزلة كل إنسان.

فصار لازما في علم الأصول أن يبحث في معنى الاجتهاد وفي شروط المجتهد المفتي وفي شروط المقلد المستفتي، وفي المجتهد فيه، وهي المباحث التي سيشرع فيها المصنف الآن.

(١) يفهم من هذا أن المفتي في كلام الإمام الجويني هو المجتهد أو يجب أن يكون مجتهدا.

(٢) أول ما يشترط في الفقيه المجتهد هو أن يكون بالغا لأن غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله، وأن يكون عاقلا لأن غيره لا تمييز له يهتدي به لما يقوله. أشار إلى ذلك صاحب جمع الجوامع.

الحاشية ـــــــ

=

وأما العلم بالفقه فينقسم إلى أمرين، العلم بالأحكام الأصول التي وردت في الشرع فلا يجوز إغفالها أو عدم العلم بها. وأيضا العلم بالفروع الفقهية التي استنبطها العلماء، فهذه حصل فيها الخلاف، فقال العلماء الاتفاق حاصل على أنه يجب العلم بما أجمعوا عليه، أما ما أفتوا به وقالوا به فظاهر كلام المصنف إذا حملناه على المجتهد المطلق - وهو المتبادر عند اطلاق المجتهد - أنه شرط له، أي يجب عليه معرفة ذلك، ونص الإمام البيضاوي في المنهاج وغيره كثير على أن هذا ليس بلازم له، لأن المقصود من كونه مجتهدا هو استنباط الأحكام من أصولها، ولا يشترط لذلك معرفة الأحكام التي استنبطها غيره من المجتهدين.

وهذا صحيح، إلا أنه عند التحقيق نقول: إن المجتهد يجب عليه أن يعرف الطريقة التي استنبط بها العلماء الذين أتوا قبله، وهذا لا يتم غالبا إلا بمعرفة كثير من الجزئيات التي تكلموا فيها، وقلنا إنه يجب عليه أن يعرف ذلك لأنه لا يجوز أن يخالف ما اتفقوا عليه، على الأقل في الطريقة العامة أي في الأصول الفقهية، فمعرفة الفروع الفقهية يقربه منهم ويعرفه بالروح التي كانوا يفكرون بها.

فلا يخفى عليك أن معرفة الفروع الفقهية وكيفية استنباط العلماء لها له مدخلية عظيمة في اكتساب ملكة الاجتهاد. والله أعلم.

وعلى كل حال فقد يكون من الأصح حمل كلام الإمام الجويني هنا في هذا الشرط على الأقل على مجتهد المذهب لا المجتهد المطلق لكي نخرج من الخلاف في معنى قوله: ونوافق الجمهور.

ولا يخالفه؛ بأن يحدث قولاً آخر لاستلزام اتفاقِ من قبلَه -لعدم ذهابهم إليه- على نفيه.

والنحو والأصول مع علم الأدب　　　والللغة التي أتت من العـــرب

قدرا به يستنبط المسائـلا　　　بنفسه لمن يكون سائـلا

(وأن يكون كاملَ الآلة في الاجتهاد، عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة[١] **ومعرفة الرجال الراوين)** للأخبار ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح[٢].

الحاشية

(١) يجب أن يكون من يقدم على الاجتهاد قادرا على النظر في علوم العربية والاجتهاد فيها بحيث لا يقلد غيره، لأنه لا شك أن كثيرا من الأحكام إنما يمكن التوصل إليها عن طريق فهم اللغة العربية، فلو قلد فيها غيره لم يكن مجتهدا خصوصا أن الوصول إلى هذه المرتبة في فهم اللغة غير متعذر، فيجب عليه أن يصل في فهم اللغة العربية إلى مرحلة لا يضطر فيها إلى تقليد أحد عند الحاجة.

(٢) ولا بد أن يعرف أحوال الرواة في القبول والرد، هذا هو الأصل، ولكن لما صار من المتعذر أو من الصعب جدا الإلمام بذلك الأمر خصوصا في هذا الزمان مع تباعد الأزمان وقلة وسائل المعرفة في ذلك، فلا بد من الاعتماد على كلام أئمة هذا الفن الذين اتفق الخلق على عدالتهم كما نص عليه الإمام الرازي ووافقه عليه الإمام ابن السبكي، ولا يجوز الاعتماد على أهل الأهواء في هذا العلم الذين يصححون ويضعفون ويوثقون ويجرحون بمحض الهوى والجهل، أو من يتحقق أن أغلاطه كثرت إلى الحد الذي لا يجوز فيه الاعتماد على مجرد قوله في الأغلب. والله تعالى أعلم.

مع علمه التفسير في الآيـــات وفي الحديث حالة الـــرواة
وموضع الإجماع والخـلاف فعلم هذا القدر فيه كـــاف

(وتفسيرِ الآيات الواردة في الأحكام، والأخبارِ الواردة فيها[1]) ليوافق ذلك في اجتهاد ولا يخالفه.

الحاشية

(١) أيضا لا بد أن يعرف المجتهد كل ما يلزمه من آيات القرآن، وقد نص العلماء على أنه لا يلزمه حفظها مع أن هذا هو الأولى، والصحيح أن عدد الآيات ليس محصورا خلافا لمن قال إنها خمسمائة آية أو أكثر أو أقل، لأن العاقل المتبحر في فهم الكتاب يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من القصص والوعظ وغيرها، والله تعالى أعلم. لذلك فيلزم المجتهد أن يكون عالما بالقرآن لا أقول حافظا بل واعيا مستحضرا لمعانيه بحيث لو لزمه استنباط أمر والبحث عن حكمه عرف أين يجده، ليس فقط آيات الأحكام. والله الموفق.

ونفس الكلام يقال في الأحاديث النبوية، بل ربما يكون الأولى التشديد في استحضار أغلب الأحاديث النبوية لأنها كثيرة بخلاف الآيات القرآنية فإنها محصورة. والأحاديث مروية معظمها بالمعنى، والرواية بالمعنى يدخلها فهم الراوي بلا شك، وأغلب الرواة ليسوا من العلماء الذين إن لم يحتج بحفظهم احتج بفهمهم، فلذلك شدد كثير من العلماء في ضرورة العلم بالأحاديث ووضعوا لذلك حدودا كبيرة يتوهم البعض أنها لمجرد المبالغة، ولكن التحقيق أنها لازمة لكي يصح للناظر أن يجتهد.

والحاصل أن المبالغة في البحث عن المخالف والمخصص والناسخ تقوم من المتأهل لهذا البحث مقام غلبة الظن على انحصار حكم الشرع في الحديث الموجود، والذي لم يوجد

وما ذكره من قوله: (عارفا... إلخ) من جملة آلة الاجتهاد، ومنها معرفتُه بقواعد الأصول وغير ذلك[1].

الحاشية ــــــ

=

بعد البحث الشديد مخالف له أو مخصص، وهذا لا يتم على التحقيق إلا بعد أن يكون المجتهد ملما إلماما عظيما بالأحاديث.

(١) أما علم الأصول فهو أعظم العلوم على الإطلاق بالنسبة إلى المجتهد، بل هو الأساس الأعظم للاجتهاد، لأنه الأداة المباشرة له، ويجب أن يكون الفقيه عالما محققا في علم الأصول، لا مطلعا فقط، بل ينبغي أن يدرس علم الأصول ويرجح القواعد الراجحة في نظره ليستخدمها بعد ذلك في استنباط الأحكام الفقهية، ولا ريب أن من قلد في علم الأصول فلا يمكن أن يتعدى رتبة التقليد في الفقه، أي أن أعلى أمره أن يكون مجتهدا في المذهب.

وقد نقل الإمام الأصفهاني في شرح المنهاج عن الإمام الرازي كلاما عظيم الفائدة وهو الغاية في هذا الموضوع فقال كما ذكره في (٢/ ٨٣٤): «إن الإنسان كلما كان أكمل في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد كانت مرتبته في الاجتهاد أعلى وأتم، وضبط القدر الذي لا بد منه على التعيين كالأمر المتعذر» اهـ.

ملاحظة: سيأتي مفصلا الكلام في الاجتهاد ما معناه وعن التقليد، وقد وضع المصنف شروط المجتهد هنا قبل الكلام على تعريف الاجتهاد، وقد كان الأولى أن يمهد بتعريف مطلق الاجتهاد، ثم يذكر الشروط ثم يذكر مقابله وهو التقليد. والله تعالى أعلم.

ومـــن شروط السائل المستفتي أن لا يكون عالما كالمفتي
فحيث كان مثله مجتهــدا فلا يجوز كونه مقلــدا

(ومن شرط[1] المستفتي أن يكون من أهل التقليـد، فيقلد المفتيَ في الفتيا)،

الحاشية

(١) الرعيني الحطاب: ومن شروط المستفتي.

واعلم أن كل من لم يحصل الشروط الماضية فهو من أهل التقليد، فيجب عليه سؤال العلماء المحصلين لشروط الاجتهاد، ولا يجوز للمقلد أن ينظر في الأحاديث والآيات نظر من يريد استنباط الأحكام، لأن هذا لا يحل له شرعا ولا عقلا. أما عقلا فلأن الاجتهاد عبارة عن فعل يفعله الواحد ليتهيأ لمعرفة حكم الله تعالى حسب ظنه بالمسألة المعينة، وكل واحد لكي يكون فاعلا يجب أن تتوفر فيه شروط خاصة ملائمة لما يريد أن يفعله، ومن لم يملك هذه الشروط فلا يجوز له عقلا التعرض لما لا يقدر عليه وليس هو أهلا له، فإن هذا يكون من باب ظلم النفس والغير أو الخداع والتلبيس.

ولا ريب أن رتبة النظر والاستنباط رتبة عالية في حدّ ذاتها، ولا ريب أن الكثير من الناس يتطلعون لأن يقال عنهم أنهم يأخذون من الكتاب والسنة مباشرة، ولكن ليس كل واحد يستطيع أن ينال أعلى الرتب، وإلا صار كل الناس مثل أفضل الصحابة أو فاقوهم فضلا، بل ربما طمع البعض أن يتعدى منصب النبوة، ولا ريب أن هذا محض غباء. وكل إنسان بل كل شيء في هذا الوجود له رتبته ومنزلته لا يجوز له أن يتعداها، فلا يجوز للواحد أن يطمع لتملك ما لا يقدر عليه، وإلا فإنه سوف يكون كطالب تحقيق المستحيل، فعلى كل إنسان أن يعرف قدر نفسه وقدر نفس غيره، ويضع بعد ذلك كل واحد في موضعه اللائق

به. فهذه إشارات يستطيع الذكي الاعتماد عليها لتفهم علة عدم جواز اجتهاد من لم يحصل الشروط المذكورة.

وأما شرعاً فقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾، وقسم الناس إلى من يعلم وإلى من لا يعلم قال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ، وذكر أن بعض الناس يتميزون عن غيرهم بأنهم راسخون في العلم، وهؤلاء تكون رتبتهم في الدين أعلى وأجل من غيرهم.

واعلم أن قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ دليل قوي وصريح على حرمة التدخل في استنباط الأحكام لغير من بلغ رتبة الاجتهاد، بل على حرمة القول في الدين مطلقا إلا لمن هو عالم، وكيف يكون عامة الناس علماء، إذن لاستوى الناس وبطل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ؛ لأن هذه الآية تقرر حتمية وجدان أناس في كل زمان صفتهم أنهم لا يعلمون، ووجدان البعض العالِمين، فلو قلنا إن الجميع يعلمون لبطل الفرق.

وأيضا فقد قرر الله تعالى في الآية الأولى أن بعض الناس قد يكونون في حال هم فيها غير عالمين، وغير قادرين على أن يكونوا من العالمين، إذ لو قدروا لصاروا في حكم العالمين. فأمَرهم في حال كونهم غير عالمين أن يسألوا من هم عالمون، ومفهوم الكلام تحريم ادعاء قدرة العلم لمن لا يقدر وتحريم ادعاء العلم لمن لا يعلم. وليس كل واحد من الناس يمكن أن يقال له إنه من أهل الذكر، بل هذه الصفة لا تطلق إلا على من خالط القرآن والشريعة حتى صارت ذكرا له أي حاضرة في قلبه حضورا يستحق بسببه أن يوصف بها، وينسب إليها، فيقال هو من أهل الذكر، فأثبت الله تعالى هذا الوصف الخاص للبعض فيستلزم هذا نفيه عن الآخرين، فيثبت عدم أهلية البعض لأن يقال لهم هم من أهل الذكر، فالواجب

=

على هؤلاء أن يسألوا أهل الذكر لا أن يسألوا غير أهل الذكر، ولا أن يسألوا أنفسهم لأنهم من غير أهل الذكر.

هذا كلام مختصر تتوضح فيه أصول وحجة تقسيم الناس إلى علماء مجتهدين وإلى عامة مقلدين، ولو أردنا أن نبسط القول في جهة دلالة هذه الآية وغيرها من الآيات على ذلك لطال الكلام.

ثم بعد هذا لا يخفى وجود أحاديث عديدة في غاية الصراحة على وجود الفرق بين الناس من جهة العلم كقوله عليه السلام «رب مبلغ أوعى من سامع»، وقوله: «من يرد الله به خيرا يفقه في الدين»، وتشبيهه الناس في حديث طويل بالأرض المثمرة وبعضهم بالأرض غير المثمرة ليدلل بذلك على اختلاف أصناف وطبائع الناس، وكثير غير ذلك.

فمن قال إن كل إنسان يمكنه الاجتهاد والنظر فقد خالف الرسول عليه الصلاة والسلام، وخالف المقطوع به من الدين وخالف المعقول القطعي. ولو أردنا أن نستقري أحوال الصحابة والتابعين في الاستدلال بهم على ما نقول لطال الكلام، وهذا الكتاب لا يليق به التطويل زيادة على هذا، والحجة الكبرى في ما سبق والله الموفق.

وقد قال البعض: إن الآية ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ الآية، فيها أمر بالسؤال، ولكن السؤال يمكن أن يكون عن الحكم وحده أو على الدليل والحكم. فما المانع أن يكون الأمر بالسؤال إنما هو عن الحكم والدليل.

نقول في جواب هذا السؤال: إن الفعل كما تقرر في علم الأصول من المطلقات، والمطلق هنا هو السؤال عن الحكم. لأن السؤال عن الدليل يستتبع السؤال عن الحكم، فالسؤال عن الدليل مقيد وأخص من السؤال عن مجرد الحكم، لضرورة السؤال عن وجه الدلالة

=

التي تستتبع معرفة الحكم، فلما أمرنا الله تعالى بالسؤال مطلقا، كان المتبادر والمناسب أن يكرر السؤال عن المطلق لا المقيد، فيكون السؤال عن الحكم لا الدليل. وأيضا فإنما وجب سؤال أهل الذكر تيسيرا على غير أهل الذكر، فأين يكون التيسير إذا أوجبنا السؤال عن الحكم والدليل، وجهة الدلالة لزوما، والرد على المخالفين، ومنع الإيردات وغير ذلك من الأمور التي ربما يعجز الكثير من طلبة العلم من تتبعها. فكيف يراد إلزام العامة بها؟!

وأيضا فمطلق العلم يتحقق بأن يعرف الحكم الشرعي، ويقال عن الواحد إنه عالم حتى لو لم يعلم الدليل. وتوجد وجوه أخرى للجواب مستمدة من هذه الآية ومن غيرها من الآيات، وتفصيل الكلام فيها في محل آخر.

ونحن لا نمنع أن يسأل المتأهل للفهم عن الدليل، بل هذا يكون أكمل وأليق للارتقاء بحاله، وعلى المجتهد أن يرفق بحال السائل ويجيبه على قدر فهمه على حسب ما يرى أنه مناسب للسائل والحال. والله الموفق.

والعامي وغير العامي يلزمه التقليد، كذا نص عليه في جمع الجوامع وشرحه فقال في (٢/ ٤٣٢): «(ويلزم غير المجتهد) عاميا كان أو غيره أي يلزمه (التقليد للمجتهد) لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾» اهـ.

وظاهر كلام الإمام الجويني هنا أن المقلد هو الذي يقلد المفتي في الفتيا أي في الحكم، أساسا، ولو أن المفتي بين الدليل للمقلد فاتبعه المقلد في الحكم والدليل لصار مقلداً له في الاثنين.

وبهذا يتبين لنا مدى جهالة من ادعى أنه متبع للسلف في هذا العصر فأوجب على كل واحد أن يسأل عن الدليل، بل منهم من أوجب الاجتهاد على كل إنسان فوقعوا في

فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد فليس له أن يستفتي كما قال: **(وليس للعالم)** أي المجتهد **(أن يقلد)**[1] لتمكنه من الاجتهاد.

الحاشية ــــــــ

=

ضلالات وجهالات كثيرة في الفقه والعقائد ولبَّسوا على غيرهم من العامة، وعمَّت البلوى بهم. والله المستعان.

(١) يفهم من كلام صاحب جمع الجوامع وشرحه أن ههنا ثلاثة؛ المجتهد والعالم والعامي، فالمجتهد والعامي علم شروطهما مما سبق، وأما العالم فهو الذي يتمكن من العلم بوجه الدلالة والأدلة من غيره، ونص هنا السبكي على أن غير المجتهد عليه التقليد ولو كان عالما بالصورة السابقة ما لم يحصل على الظن فعلا أي تمكن من الاجتهاد وحصل على الظن.

ثم قال: «(أما ظانُّ الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته) به لوجوب اتباع اجتهاده (وكذا المجتهد) أي من هو بصفات الاجتهاد - ولم يجتهد فعلا، عطَّار - يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الأكثر) لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل للتقليد، ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم، وقيل: يجوز له التقليد فيه لعدم علمه به الآن» اهـ. وظاهر كلام الإمام الجويني أن المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقا لأنه متمكن من الاجتهاد، فإذا تمكن العالم من تحصيل الظن فعليه العمل بظنه، وهذا لجواز تجزي الاجتهاد، وأما العاميُّ مطلقا فلا يجوز له إلا التقليد فافهم.

وقد لخص الإمام الأصفهاني هذه المسألة فقال في شرح المنهاج: «الجمهور على أنه يجوز الاستفتاء للعامي، لانعقاد الإجماع على ذلك، لعدم تكليف العوام في شيء من الأعصار بالاجتهاد وأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام الاقتصار على مجرد أقاويلهم، فلا

فرع في التقليد

تقليدنا قبول قول القائـــل   من غير ذكر حجة للسائل
وقيل بل قبولنا مقالـــه   مع جهلنا من أين ذاك قاله

(والتقليد: قَبول قول القائل بلا حجة) يذكرها[1]، (فعلى هذا؛ قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم) فيما يذكرُه من الأحكام (يسمى تقليداً.

الحاشية ـــــ

=

يلومونهم على ترك الاجتهاد. ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسباب الاجتهاد.

ولا يجوز للمجتهد الاستفتاء بعد الاجتهاد ولا قبله على المختار، لأن المجتهد مأمور بالاعتبار لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ واستفتاء المجتهد يلزمه ترك الاعتبار المنافي للاعتبار، ولازم للمجتهد الاعتبار، ولازم الاستفتاء ترك الاعتبار، وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات، فالاجتهاد ينافي الاستفتاء، والأول ثابت، فانتفى الثاني»اهـ.

(١) هذا هو تعريف التقليد كما اختاره المصنف. وقال الإمام السبكي في الجمع (٢/ ٤٣٢): «التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله»، فقال المحلي: «فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه، فليس بتقليد».

واعترض عليه العطار وقال: «وقد ذكر بعض الشراح أن التعبير بـ(أخذ القول) هو النسخة القديمة، وأن المصنف ضرب على القول وكتب بدله (المذهب) ليعم الفعل والتقرير؛ إذ ليس من شرط المذهب أن يكون قولا» اهـ.

ثم قال: «والحاصل أن التقليد أخذ بمذهب سواء كان ذلك المذهب قولا أو فعلا أو تقريرا» اهـ. وعليه فذكر القول ليس قيدا. أو يقال: إنه يعم الرأي والاعتقاد المدلول عليه

ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله)، أي لا تعلم مأخذه في ذلك.

الحاشية ———

=

باللفظ تارة وبالفعل تارة وبالتقرير المقترن بها يدل على ارتضائه تارة أخرى، وهذا الإطلاق شائع كثير.

ويقال أيضا: لو أخذ القول مع الدليل فهل يخرج من التقليد، والصحيح لا يخرج من التقليد كما قاله العلامة العطار: «غاية الأمر أنه عرف القول من مذهبه مع دليله لا أنه استخرج القول بالدليل الذي هو شأن المجتهد» اهـ.

ويبقى الإشكال قائما في التفريق بين التعريفين اللذين ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى، ولهذا نقل الجاوي في حاشيته المسماة بالنفحات عن بعض المحققين قولهم: «إن الأولى في تعريف التقليد أن نقول هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم فيندرج تحت هذا الحد الأقوال والأفعال» اهـ. وهذا الحد الذي ذكره هنا جيد.

والأصل في التقليد المحض أن لا يعرف الآخذ حجة القول، ولكن إذا عرفه من صاحبه فهل يسمى ذلك تقليدا أيضا، التحقيق أنه إذا لم يصل إلى درجة الترجيح أي ترجيح هذا الدليل على غيره من أدلة المخالفين بأن ينظر فيها ويعرف وجه الرجحان فهو أيضا تقليد، وعلى هذا فمراتب المقلدين تتفاوت، وهذا هو ما عليه غالب العلماء.

ولا تغفل أن جواز التقليد لا يعني الركون إليه مطلقا، لأن الأصل هو الاجتهاد ومعرفة الدليل، وإعمال العقل، والنظر في الأمور، ولا يجوز التقليد إلا عند تعذر هذه الأصول. وأيضا فعلى الإنسان أن يحاول الارتقاء في مراتب التقليد لعل الله تعالى يوفقه إلى الاستقلال. والله الموفق.

فــفي قبول قول طه المصطفـى | بالحكم تقليد له بلا خفـا
وقيل لا لأنَّ ما قد قالـــه | جميعه بالوحي قد أتى لـــه

(فإن قلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بالقياس) بأن يجتهد **(فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليداً)** لاحتمال أن يكون عن اجتهاد، وإن قلنا إنه لا يجتهد وإنما يقول عن وحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ، فلا يُسمى قبول قوله تقليدا؛ لاستناده إلى الوحي(١).

** ** ** ** **

الحاشية

(١) هذه إشارة إلى مسألة جواز الاجتهاد في حق النبي عليه الصلاة والسلام. والتحقيق عند العلماء كما نص عليه العلامة الأصفهاني في شرح المنهاج (٢/ ٨٢٣) جواز صدور الاجتهاد عن النبي عليه السلام لعموم قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر:٢]، والاجتهاد عمل حسن ولا يمنع الرسول عليه السلام مما كان كذلك. ثم إذا اجتهد النبي عليه السلام فالصحيح أن اجتهاده لا يخطئ وإلا لما وجب اتباعه، ولكن اتباعه واجب بالنص لقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ ﴾ [النساء ٦٥].
ولا يجوز أن يقال: الاجتهاد اتباع للهوى، وقد قال الله تعالى في حق النبي: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ [النجم: ٣]؛ لأن الاجتهاد مطلوب شرعاً، وما كان مطلوباً شرعاً لا يقال عنه: اتباع للهوى.

فصل في الاجتهاد

وحده أن يبذل الذي اجتهد مجهوده في نيل أمر قد قصد

(وأما الاجتهاد[١] فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض[٢]) المقصودِ من العلم ليحصلَ له.

الحاشية

(١) الاجتهاد لغة هو كما قال العلامة الفيومي من «الجُهد بالضم في الحجاز وبالفتح في غيرهم ومعناه الوسع والطاقة، وقيل: المضموم الطاقة والمفتوح المشقة. والجَهد بالفتح لا غير النهاية والغاية، وهو مصدر من جَهَد في الأمر جَهْدا من باب نفع إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب، وجهده الأمر والمرض جهدا أيضا إذا بلغ منه المشقة، ومنه جهد البلاء ويقال جهدت فلانا جهدا إذا بلغت مشقته وجهدت الدابة وأجهدتها حملت عليها في السير فوق طاقتها. وجهدت اللبن جهدا مزجته بالماء ومخضته حتى استخرجت زبده، فصار حلوا لذيذا، قال الشاعر (من ناصع اللون حلو الطعم مجهود) وصف إبله بغزارة لبنها، والمعنى أنه مشتهى لا يمل من شربه لحلاوته وطيبه، وقوله عليه الصلاة والسلام: إذا جلس بين شعبها وجهدها، مأخوذ من هذا، وجاهد في سبيل الله جهادا واجتهد في الأمر بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مقصوده ويصل إلى غايته» اهـ. وهذا المعنى اللغوي هو عين المعنى الاصطلاحي.

(٢) قال في جمع الجوامع وشرحه (٢/ ٤٢٠): «(الاجتهاد) المراد عند الإطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استفرغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة (لتحصيل ظنٍّ بحكم) من حيث انه فقيه» اهـ. ثم قال المحلي: «والظن المحصَّل هو الفقه المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام الشرعية... إلخ، والفقيه في التعريف بمعنى

=

المتهيئ للفقه مجازاً شائعاً، ويكون بها يحصله فقيها حقيقة» اهـ. وبين معنى هذا التهيؤ بعد ذلك فقال: «(أي ذو ملكة) هي (الهيئة الراسخة في النفس) يدرك بها المعلوم، أي ما من شأنه أن يعلم، وهذه الملكة العقل» اهـ.

واعلم أيها الناظر أن هذا الشرط هو الشرط الحقيقي والمقصود أصالة لكون الواحد فقهيا، ونحن في شروط الاجتهاد لم نفصل النظر فيها عن قصد لأن شرحها ههنا ربما يكون أوقع في النفس وأبلغ. ولا يمكن لإنسان أن يكون عادة متهيئا للحصول على الظن بحكم شرعي إلا بتحقيق الشروط المذكور بعضها فيما سبق. ثم بناء على هذا التحصيل للشروط المذكورة تكتسب نفسه ملكة راسخة هي أساس هذا التهيؤ المشروط هنا والذي يسمى به الفقيه فقيها.

واعلم أنه يطلق على من حصل هذه الملكة أنه فيه مجازا، وأما حقيقة فيطلق هذا الاسم على من حصلت فيه هذه الظنون من الاجتهاد، فالفقيه الحقيقي هو المحصل للظنون المستفرغ فيها الوسع إلى الإحساس بالعجز بعد النظر في جميع الأدلة. وعليه فإن المقصر في تحصيل هذه الشروط لا يقال له إنه مجتهد وإن استفرغ وسعه لأنه لا يفيد. والفقيه يمكنه أن ينظر ليدرك جميع الأحكام، ولا يعارض هذا الكلام توقفُ البعض ممن اتفق على اجتهاده في بعضها، فإن هذا لم يكن لعدم الوسع بل للتعارض في وقت السؤال أو ضيق الزمن عن النظر حينئذ.

وقد كنت ذكرت كلاما في معنى التهيؤ قبل حوالي عشر سنوات، أورد هنا حاصله فأقول: «من المحال أن يراد بالتهيؤ أيّ تهيؤ، فإنه إذا أريد به هذا القدر أطلق اسم الفقيه على كل من يستطيع ولو بعد زمن طويل الحصول على الظن المذكور، فإذن يستحق كل من هو ذكي أن يطلق عليه هذا الاسم، فمثلا عالم الرياضيات أو الفيزياء الذي لا يشك أحد

=

بفهمه يجب عندئذ أن يطلق عليه اسم الفقيه؟! مع العلم أنه مقلد في حياته العملية، ومعلوم أن هذا الإطلاق أمر يثير التعجب، وأيضا فيلزم أنه لو وقع إجماع فلا بد أن يؤخذ رأي مثل هذا الإنسان في حكم الحادثة محل الإجماع، وهذا باطل.

إذن لا بد أن يكون هذا التهيؤ تهيؤاً معينا له حد محدود وقدر معلوم ولو تقديرا بحيث يمكن بناء الأحكام عليه.

لا يمكن بداية أن يكون المراد بالتهيؤ: العلمَ بجميع الأحكام الفقهية بالفعل؛ لأن هذا مما يستحيل على الجهابذة، إذن لأدى هذا إلى أن لا يوجد من يسمى بالفقيه، ولا أن يكون: علماً ببعض الأحكام؛ لأنَّ غيرها مما لم يعلم مقصود للفقيه كفقيه، فلو لم يعتبر فيه لخرج منه، وهذا تناقض.

إذن هذا التهيؤ ليس من باب العلوم بل هو من باب الهيئات الراسخة، والمقصود بالهيئات الراسخة أن تكون نفسه منطبعة بكيفية لازمة لها لكثرة المزاولة والتدريب، والخلطة والألفة للأحكام الفقهية وكيفية استنباطها، فالفقاهة صفة للفقية لازمة له، ولهذا فلا نستطيع أن نحدد واقعا مقدار هذا التهيؤ، لأنها من باب الكيفيات النفسانية، يستدل عليها بآثارها غالبا ويصعب حدها بذاتها.

ولذلك لما أدرك العلماء صعوبة تحديد الفقه أو تحديد الفقيه كفقيه لما ذكرنا، لجأوا إلى أمور معينة محددة ذات كميات معلومة وهيئات مدركة يبعد عادة على من امتلكها أن لا يصير حاصلا لهذه الملكة المقصودة أصالة.

ولا يظنن ظانٌّ حين يقرأ ما قاله العلماء الأفذاذ أن على المجتهد أن يقرأ الكتاب الفلاني وأن يحفظ القدر الفلاني من الأحاديث والقرآن الكريم ويكون على اطلاع بالأصول الفقهية

=

واللغوية إلى آخر ما شرطوه -أن من حصَّل هذه الشروط فإنه يستحق حتما أن يسمى بالمجتهد أو الفقيه، بل المقصود أصالة كما قلنا أن تكون له الملكة على الاستنباط وضبط العلل والأسباب واستخراج النتائج والأحكام بترتيب سليم وحذر عظيم وعقل عليم. فكم من حافظ للأحاديث والقرآن الكريم واللغة لا يجوز تلقي الأحكام منه، ولذلك لم يسلم بعض العلماء للإمام أحمد أنه مجتهد مع الاتفاق على أنه حصل جميع هذه الشروط التي نصوا عليها، بل وأكثر منها، واتفق الجميع على أن الإمام أبا حنيفة هو المجتهد المطلق والإمام الأعظم، مع أن مِن الناس مَن قدح في علمه بالحديث وربما باللغة، وهذا مردود بلا شك» اهـ.

فعلم من كل هذا ومما مضى علو منزلة الاجتهاد وأنها ليس مسهَّلة لكل مَنْ أراد، وقد بالغ بعض الحمقى من تهوينها في هذا الزمان حتى ادعوا أن العامة من الناس يمكن أن يبلغوها، وما هذا القول لعمري إلا دليل على تفاهة عقولهم واستصغارهم لعلماء الأمة، بل ودليل على انحرافهم عن نهج هذه الأمة، لا أقول عن نهج أهل السنة فقط بل عن الفرق الإسلامية المعتبرة كافة، ولذلك فمن يقول بهذا يستحق أن يستصغر ويحتقر ولا يلتفت إلى رأي له في خلاف ولا في وفاق.

ولهذا فأنا أتعجب غاية العجب ممن يدعي أنه بلغ درجة الاجتهاد ويعتقد بذلك ويصدر الفتاوي وينظر في النصوص نظر المجتهدين ويضع قوله مقابل أقوالهم، فكيف يخالف هذا الجاحد الظالم هذا الأمر البين وكيف ينصب نفسه أو غيره في هذا المقام العلي، ولكن لا بد أن يكون هذا هو تحقيق إخبار الرسول عليه السلام بإتيان زمان يسود فيه الجاهل ويفتي الناس بجهله ويُضلُّ غيره كما ضلَّ هو. والله المستعان.

ولينقسم إلى صحيح وخَطَـا   وقيل في الفروع يُمنع الخَطَا

(فالمجتهد إن كان كاملَ الآلة في الاجتهاد) كما تقدم **(فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران)**؛ على اجتهاده وإصابته، **(وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر واحد)** على اجتهاده، وسيأتي دليل ذلك.

(ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيبٌ) بناء على أن حكمَ الله تعالى في حقِّه وحقِّ مقلِّده ما أدى إليه اجتهادُه[1].

الحاشية

(١) عندما انتهى المصنف رحمه الله تعالى من بيان معنى الاجتهاد شرع يبين بعض أحكامه ولوازمه، فلا بدَّ أن يتساءل البعض هل مَن يبلغ تلك الدرجة والمرتبة الهائلة من العلم والاستعداد لاستنباط الأحكام الشرعية، هل يتصور عقلا غلطه، وهل يمكن أن لا يصيب الحكم الشرعي المعلوم عند الله تعالى.

والجواب مع أن هذا السؤال يفترض أصلا أن هناك حكما معينا للحادثة الواقعة عند الله تعالى، إلا أننا نقول في الجواب: إن هذه المسألة لا بد قبل الخوض فيها من أن نمهد لها بمقدمة، فنقول من خير مَن وضَّح هذه المسألة الإمام ابن السبكي في شرح المنهاج الأصولي، وسنورد نحن كلامه هنا، فهو كاف.

قال الإمام ابن السبكي في شرح المنهاج (٣/ ٢٧٦):

«البحث الثاني في تصويب المجتهدين في المسائل الفروعية، وقد ضبط صفي الدين الهندي المذاهب فيه جيدا فقال: الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أو لا، فإن كان الأول، فإما أن يجده المجتهد أو لا، والثاني على قسمين لأنه إما قصَّر في طلبه أو لم يقصر، فإن وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام، وإن لم يحكم بمقتضاه فإن كان مع العلم بوجه دلالته

=

على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا، وإن لم يكن مع العلم به ولكنه قصر في البحث عنه فكذلك.

وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد، وسيأتي إن شاء الله تعالى، وإن لم يجده؛ فإن كان لتقصيره في الطلب فهو أيضا مخطئ وآثم، وإن لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده، بأن خفي عليه الراوي الذي عنده النص، أو عرفه ولكنه مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعا.

وهل هو مخطئ أو مصيب على الخلاف الذي يأتي إن شاء الله تعالى فيما لا نص فيه، وأولى بأن يكون مخطئا، وأما التي لا نص عليها، فإما أن يقال لله تعالى فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا، بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد، فهذا الثاني قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين منا كالشيخ أبي الحسن والقاضي أبا بكر والغزالي، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي على وأبي هاشم وأتباعهم، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة وأحمد والمشهور عنهم خلافه، وهؤلاء اختلفوا في أنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم إلا به، ولم يوجد ذلك، والأول هو القول بالأشبه، وهو قول كثير من المصوبين، وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه، قال القاضي في مختصر التقريب وذهب بعضهم في الأشبه إلى أنه ليس هذا، بل هو أولى طرق الشبه في المقاس والعبر، ومثلوا ذلك بإلحاق الأرز بالبر بوصف الطعم أو القوت أو الكيل، فأحد هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل، وأما الثاني فقول الخلص من المصوبة.

الحاشية ــــــ

=

وأما الأول وهو أن لله تعالى في الواقعة حكما معينا، فإما أن يقال عليه دلالة وأمارة فقط أو ليس عليه دلالة ولا أمارة، فأما القول الأول وهو أن على الحكم دليلا يفيد العلم والقطع، فهو قول بشر المريسي والأصم وابن علية، وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، وأنه إذا وجده فهو مصيب، وإذا أخطأه فهو مخطئ، ولكنهم اختلفوا في المخطئ هل يأثم ويستحق العقاب، فذهب بشر إلى التأثيم وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه.

واختلفوا أيضا في أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه، فذهب الأصم إلى أنه ينقض وخالفه الباقون. وأما القول الثاني وهو أن على الحكم أمارة فقط، فهو قول أكثر الفقهاء كالأئمة الأربعة وكثير من المتكلمين، وهؤلاء اختلفوا فمن قائل أن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه إنما هو مكلف بما غلب على ظنه فهو وإن أخطأ على تقدير عدم إصابته، لكنه معذور مأجور وهو المنسوب إلى الشافعي رضي الله عنه، وعلى هذا فعلام يؤجر المخطئ؟ فيه وجهان لأصحابنا:

أحدهما: وهو اختيار المزني وظاهر النص أنه يؤجر على القصد إلى الصواب، ولا يؤجر على الاجتهاد، لأنه أفضى به إلى الخطأ، فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به، وشبَّهه القفال في الفتاوى برجلين رميا إلى كافر فأخطأ أحدهم يؤجر على قصد الإصابة بخلاف صاحبه، والساعي إلى الجمعة إذا فاتته يؤجر على القصد وإن لم ينل ثواب العمل.

والثاني: أنه يؤجر على القصد وعلى الاجتهاد جميعا، لكونه بذل ما في وسعه، ومن قائل أنه مأمور بطلبه ومكلف بإصابته أوَّلاً، فإن أخطأه وغلب على ظنه شيء آخر فهنالك تغير التكليف ويصير مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه ولا يأثم.

وفي أصول الدين ذا الوجه امتنع إذ فيه تصويب لأرباب البدع
من النصارى حيث كفرا ثلثوا والزاعمين أنهم لم يبعثـوا
أوْ لا يرون ربهم بالعـــين كذا المجوس في ادّعا الأصلــين

(**ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية**) أي العقائد (**مصيبٌ، لأن ذلك يؤدي الى تصويب أهل الضلالة من النصارى**) في قولهم بالتثليث، (**والمجوسِ**) في قولهم بالأصلَين للعالَم؛ النورِ والظلمةِ، (**والكفارِ**) في نفيهم التوحيدَ وبعثةَ الرسلِ والمعادَ في الآخرة، (**والملحدين**) في نفيهم صفاتِه تعالى كالكلام، وخلقَه أفعالَ العباد، وكونَه مرئياً في الآخرة، وغير ذلك[1].

الحاشية ــــــــ

=

وأما **القول الثالث**: وهو أنه لا دلالة عليه ولا أمارة، فذهب إليه جمع من المتكلمين، وقد زعم هؤلاء أن ذلك الحكم كدفين يتفق عثور الطالب عليه ويتفق العثور عليه تعديه، قال القاضي في مختصر التقريب: واختلف هؤلاء، فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه ليس مما يجب على المكلف وإن لم يكن عليه دليل. هذا شرح المذاهب في المسألة» اهـ.

(١) هذه المسألة خطيرة المعاني، ويترتب على الخلاف فيها اختلاف كبير في المواقف العملية، ولهذا فقد شدد العلماء في الكلام فيها، ونحن هنا لا نريد أن نزيد في التفصيل بل نقتصر على ذكر الكافي من المعاني:

قال العلامة السبكي في جمع الجوامع وشرحه للمحلي (٢/ ٤٢٧): «(المصيب) من المختلفين (في العقليات واحد) وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع، كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل. (ونافي الإسلام) كله أو بعضه كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم (مخطئ آثم كافر) لأنه لم يصادف الحق. (وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم

=

المجتهد) في العقليات المخطئ فيها للاجتهاد (قيل مطلقا، وقيل إن كان مسلما) فهو عندهما مخطئ غير آثم، (وقيل زاد العنبري) على نفي الاثم (كل) من المجتهدين فيها (مصيب) وقد حكى الإجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما» اهـ.

وقال الإمام ابن السبكي أيضا في شرح المنهاج (٣/ ٢٧٨): «قول الإمام البيضاوي: اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع إشارة إلى أن خلاف العنبري في الأصول لا احتفال به، وقد أصاب فإنه لا ينبغي أن يعد ما ذهب إليه هذا الرجل قولا في الشريعة المحمدية مع أنه مصادم بالإجماع قبله، والذي نراه غير شاكين فيه أن المجمعين لو عاصروا العنبري لم يلتفتوا إلى ما قاله ولعدُّوا الإجماع قائما دونه» اهـ.

وقال الإمام السنوسي في مكمل إكمال الإكمال في شرح صحيح مسلم (٦/ ٢٤٣): «وقد اختلف، فقيل كل مجتهد مصيب، وقيل: المصيب واحد واحتج كل من الفريقين بالحديث، وهذا الخلاف إنما هو في الأحكام الشرعية الظنية، وأما قواعد التوحيد التي المطلوب فيها القطع وأدلتها قطعية، فالحق فيها في طرف واحد والمصيب فيها واحد، والخطأ فيها غير موضوع.

وقال العبدي:كل مجتهد فيها مصيب، وذلك عذر لهم، ولداود الظاهري نحوه. وقيل مذهب العبدي في ذلك على العموم، وعندي أن ذلك إنما هو في المسلمين. وقد أجمعوا على مخالفة العبدي - وهو العنبري - في ذلك.

وأجمعوا على أن مخالف ملة الإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد في تحصيل الهدى أو لم يجتهد. وقال الجاحظ: إن اجتهد فلا إثم عليه مع أنه مخطئ، وأحكام الكفر جارية عليه في الدنيا بخلاف المعاند. زاد العبدي عليه: إن كل مجتهد مصيب فيها. قال ابن التلمساني: وليس

=

مرادهما بأن كل مجتهد مصيب، أن الاعتقادين على النقيض حق حتى يلزم أن يكون العالم قديما حادثا، فإن ذلك خروج عن المعقول، وإنما يريد بذلك سقوط الإثم، وسقوطه خلاف إجماع علماء الشريعة قاطبة، ثم العلم الضروري حاصل به حيث أمر الكفار بالإيمان وقاتلهم عليه، وكان يكشف عن مؤتزرهم فيقتل من أنبت من غير تفصيل. فلو كان فيهم معذور بحث عنه صيانة لدم المعصوم، وهذا مع كثرة الأحاديث الدالة على وعيد الكفار مطلقا.

وإلى قريب من قول الجاحظ هذا ذهب البيضاوي حيث قال في طوالعه ص٢٢٩ : «ويُرجى عفو الكافر» - وفي نسخة: العفو عن الكافر - المبالغ في اجتهاده، الطالب للهدى بفضله ولطفه، أمّا الكافر المعاند فالإجماع على أن وعيده دائم».

قال الأصفهاني في شرحه المطالع: «ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده، الطالب للهدى إذا لم يصل إلى المطلوب من فضله ولطفه، قال الجاحظ والعنبري: إنه معذور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ، والباقون منعوه، وادّعوا فيه الإجماع . اعلم أنّ المبالغ في الاجتهاد إمّا أن يصير واصلاً أو يبقى ناظراً، وكلاهما ناجيان، ومحالٌ أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر. والكافرُ إمّا مقلد للكفر، وإما جاهل جهلاً مركباً، وكلاهما مقصّران في الاجتهاد، ولذلك حَكَموا بوقوعهم في العذاب. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ خطاب لأهل الدين لا للخارجين من الدّين أو الذين لم يدخلوا في الدين».

ومن أصاب في الفروع يعطى   أجرين واجعل نصفه من أخطا
لما رووا عن النبي الهـــادي   في ذاك من تقسيم الاجتهـــاد

(ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً قوله صلى الله عليه وسلم: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»، وجهُ الدليل: أن النبي صلى الله عليه خطَّأ المجتهد تارةً وصوَّبه أخرى)، والحديث رواه الشيخان، ولفظ البخاري اذا اجتهد الحاكم فحكم فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد[1]، والله أعلم.

الحاشية

(١) ورواية البخاري كما في فتح الباري (١٣/ ٣١٨) قال: حدثنا حَيْوَة بن شريح، حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاء، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن بُسر بن سعيد عن أبي قبيس مولى عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) اهـ. كما في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا حكم فأصاب أو أخطأ. ورواه مسلم بنفس اللفظ كما في (٦/ ٢٣٦) من شرح الأُبِّي في كتاب الأقضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ: (حدثنا يحيى بن يحيى التميمي أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاء...) ثم ساق السند والمتن كما عند البخاري.

فالحديث صحيح، وورد في معناه ما رواه الحاكم على ضعف في سنده كما سنبين فيما، فقد روى في مستدركه (٤/ ٨٨) قال: حدثنا الشيخ أبو بكر بن إسحق أنبأ محمد بن شاذان الجوهري ثنا عامر بن إبراهيم الأنباري ثنا فرج بن فضالة عن محمد بن عبد الأعلى عن أبيه

=

عن عبدالله بن عمرو أن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لعمرو: اقضِ بينهما. فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله. قال: نعم، على أنك إن أصبت فلك عشر أجور وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر. ثم قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة. وعلق عليه الذهبي فقال: «فرج ضعيف» اهـ.

وفي التهذيب لابن حجر أن البخاري ومسلم ضعفاه، وقالا: منكر الحديث. وقال النسائي ضعيف. وقال أبو حاتم صدوق يكتب حديثه ولا يحتج به، وكذلك عن غيرهم من أهل الفن. ولكن قال فيه أيضا أبو داود عن أحمد: إذا حدث عن الشاميين فليس به بأس، وقال عمرو بن علي: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يقول: حدث فرج عن أهل الحجاز بأحاديث منكرة مقلوبة. اهـ.

ونصَّ على ضعفه من جهة فرج بن فضالة الحافظ بن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٩).

وعلى كل حال فهذه الرواية تعضد السابقة ولا تنافيها.

هذا ما يتعلق بثبوت الرواية، وأما عن الاحتجاج بها، فقد أشار الإمام الجويني أن وجه الدلالة منها أن النبي عليه السلام خطَّأ المجتهد تارة وصوبه أخرى.

قال الأبِّي في شرح مسلم (٦/ ٢٤٢): «وقد اختلف فقيل: الحق في طرفين وكل مجتهد مصيب. وقيل الحق في طرف والمصيب إنما هو واحد، واحتج كل من الفريقين بالحديث. قال الأول: قد جعل للمخطئ أجرا ولولا الإصابة لم يكن له ذلك، وقال الآخر: قد سماه مخطئا فلو كان مصيبا لم يسمه مخطئا. وأجاب الأول بأنه إنما سماه مخطئا لأنه أخطأ النص وذهل عنه، أو ما لا يسوغ الاجتهاد فيه من الدلائل القطعية مما خالفه إجماع، وما أطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على حقيقة الحق فيه» اهـ.

وقد اعترض على الاستدلال بهذا الحديث من عدة وجوه بأمور:

=

الأول: أن هذا الحديث آحاد، والمسألة أصولية قطعية. الجواب: أجاب العلامة الجاوي في النفحات «بأن هذا الحديث وإن كان آحادا لكنه في معنى المتواتر لورود معناه من طرق كثيرة كما تقدم لك من الروايات، وإلا لم يصح الاستدلال به على الأصول كما قالوا، وقد يقال أيّ ضرورة لاشتراط القاطع في هذه المسألة، والمسائل الأصولية قد تكون ظنية» اهـ.

فالسؤال مبني على أن الأصول لا تعتبر فيه إلا القطعيات، والجواب الأول مبني على التسليم بذلك، وقد ترد عليه بعض الإيرادات أيضا كعدم التسليم بالتواتر المعنوي. والجواب الثاني مبني على المنع من بناء الأصول على القطعي فقط، بل فيه الظني أيضا، وعليه فيصح الاستدلال بالحديث، وهذا هو الجواب الأقوى.

وقد شكك ابن السبكي في شرح المنهاج في الاستدلال بالحديث فقال (٣/ ٢٧٩): «واعلم أن الاستدلال بالحديث قوي إذا كانت المسألة ظنية، ولكن المسـألة قطعية كما صرح بها الأصولـيون على اختلاف طبقاتهم» اهـ.

وهذا الكلام يتضمن عدم التسليم بكون الحديث متواترا تواترا معنويا.

الثاني: أنه إن سلم أن هذا الحديث ليس آحادا، بل متواترا، فلا نسلك دلالته على المطلوب لأنها قضية شرطية وهي لا تقتضي الوقوع ولا إمكانه.

وأجاب في النفحات: «بأنه قد تقرر في علم المعاني أن أصل (إذا) الجزم بوقوع الشرط، في اعتقاد المتكلم، بخلاف «إن»، وقد ورد التعبير بإذا في بعض الروايات كما في رواية البخاري السابقة، فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بها لا يفيد الوقوع، فإن قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس، فلا بد من مرجح.

=

قلتُ: إن المرجح ظهور أن مقصود النبي عليه الصلاة والسلام بهذا الكلام تعليم الأمة بحكم الشرع، فلولا أن هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها، وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام، وإمكان الوقوع واللاوقوع يستلزم اتحاد الحق، إذ لو تعدد الحق لما أمكن وقوع الخطأ، واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة» اهـ.

قلت: وهو جواب جيد.

الثالث: سلمنا أنها تقتضي الوقوع، فهذا الدليل يجري أيضا على القول الأول وهو القول بأن كل مجتهد مصيب، لأنه يتصور فيه الخطأ أيضا وذلك عند عدم استفراغ الوسع، فإن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ آثم، وإن كان بدون العلم به فهو مخطئ غير آثم، فلعل هذه الصورة المرادة بالحديث فلا يكون الحديث دليلا على أن الحق واحد، والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب.

وهذا الإشكال قد قرره أيضا العلامة السبكي في شرح المنهاج كما يلي: «لا ينافي ذلك كون كل مجتهد مصيبا؛ إذ يتصور الخطأ عند القائلين بهذه المقالة، وذلك فيمن لم يستفرغ الوسع في الطلب مع كونه غير عالم بالتقصير، فإنه مخطئ غير آثم للجهل بالتقصير، فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث».

وأجاب الإمام السبكي: «بأن هذا تخصيص بصورة نادرة من غير دليل، وأيضا: إن تحقق الاجتهاد المعتبر فيما ذكرته فقد ثبت المدعى، وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة، وإلا فلا يجوز حمل الحديث عليه من غير صارف عن حمله على الاجتهاد المعتبر لأن الشرعي

=

مقدم على العرفي واللغوي» اهـ. وقد ذكر صاحب النفحات أيضا هذا الجواب الثاني الذي ذكره السبكي، والظاهر أن الإمام السبكي يضعف الاستدلال بهذا الحديث على المسألة.

ثم قال السبكي: «ومن جيد ما استدل به القائلون بأن المصيب واحد، اجتماع الصحابة فمن بعدهم للمناظرة وطلب كل واحد من المتناظرين خصمه إلى ما ينصره، فلو أن كل مجتهد مصيب لم يكن إلى الحجاج والنظر فائدة.

وأجاب عنه القاضي: بأن التناظر ثابت وأما ما ادعيتموه من غرض المتناظرين فأنتم منازعون فيه، ولسنا نسلم أن العلماء إنما تنازعوا ليدعي كل منهما خصمه، بل المندوب في طرق الاجتهاد والاحتمال وضوح نص قطع البحث» اهـ. ثم قال الإمام السبكي بعد أن ذكر أدلة المصوبة: «فالمسألة مشهورة باضطراب الآراء فيها قديما وحديثا» اهـ.

ذكر الأبي أن التقسيم إلى المخطئ والمصيب في الحديث إنما هو في العالم الذي يصح منه الاجتهاد.

وأما الجاهل فهو آثم في اجتهاده، لأنه متسوِّرٌ على الشريعة وإن صادف الحق، لأن إصابته ليست صادرة عن أصل شرعي فلا يحل له الحكم ولا يمضى إن وقع، لأنه عاص في ذلك، وقد جاء في الحديث: (القضاة ثلاثة: قاض في الجنة واثنان في النار، قاض عرف الحق فقضى به فهو في الجنة. وقاض عرف الحق فقضى بخلافه فهو في النار، وقاض قضى بجهل فهو في النار) اهـ. رواه أبو داود في الأقضية وابن ماجه في الأحكام.

وتـمَّ نـظـم هــذه المقـدمــة   أبيـاتها في العدِّ در[1] مُـحكمــة

في عام «طاء» ثم «ظاء» ثم «فا»   ثاني ربيع شهر وضع المصطفى

فالحمد لله على إتمـامـه   ثم صلاة الله مع سلامـه

على النبي وآله وصحبه   وحزبه وكلّ مؤمن به

الحاشية

(١) ملاحظة: قوله أبياتها دُرٌّ، أي مائتان وأربعة، لكن بدون الخطبة فعددها سبعة، ثم إن الطاء من حروف أبجد تحسب عند الأدباء بتسعة، والظاء تحسب بتسعمائة، والفاء بثمانين فيكون قد أتمها عام تسعة وثمانين وتسعمائة. اهـ. من اللطائف.

وبهذا أكون قد انتهيت من هذه الحاشية المفيدة، وأدعو الله تعالى أن يجعلها مباركة، وأن يفيد بها طلبة العلم، وقد احتوت على فوائد لا يعرف قدرها إلا من سبر كتب الأصول، وقد استوفيت معظم مطالب شرح هذا المتن الجليل للإمام عظيم القدر إمام الحرمين الجويني، مع شرحه للإمام المحقق المدقق جلال الدين المحلي رضي الله تعالى عنهما، وعن سائر علماء المسلمين، وحليتها بنظم الفاضل العمريطي وهو نظم رائق لطيف، ولا شك أنها تفردت ببعض الفوائد التي لا توجد في غيرها من الكتب الطوال، ولا بد أن يكون لكل كتاب نافع ميزةٌ يتميز بها، وأرجو أن تكون هذه الميزات مكتوبة لي في كتاب الحسنات لا في كتاب السيئات، والحمد لله رب العالمين أوَّلا وآخرا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وتبعه على عِلمٍ إلى يوم الدين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

كتبه

سعيد فودة

الفهرس

المقدمة **٥**
باب أصول الفقه ١٠
أبواب أصول الفقه ٤٦
باب أقسام الكلام ٤٧
باب الأمر ٥٧
الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل ٦٢
باب النهي ٦٥
باب العام ٦٩
باب الخاص ٧٤
باب المجمل والمبين ٨٤
باب الأفعال ٨٩
باب النسخ ١٠٠
باب في التعارض والترجيح ١١٧
باب الإجماع ١٢٣
باب الأخبار وحكمها ١٤٩
باب القياس ١٦٤
فصل في الحظر والإباحة ١٩١
باب ترتيب الأدلة ٢٠١
باب في المفتي والمستفتي والتقليد ٢٠٣
فرع في التقليد ٢١٥
فصل في الاجتهاد ٢١٨
الفهرس **٢٣٥**

من اصداراتنا

حاشية على شرح صغرى الصغرى

للإمام أبي عبد الله السنوسي

تأليف فضيلة الأستاذ

سعيد فودة

2014

من اصداراتنا

فضل علم السلف على علم الخلف

للإمام ابن رجب الحنبلي

تحقيق

محمد خير يوسف

2014

النور

من اصداراتنا

شرح العقائد النسفية

فضيلة الدكتور

عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي

2014

من اصداراتنا

المنهاج

المنتخب من

ضوء السراج

للإمام أبي بكر محمود الكلاباذي

تحقيق

الشيخ عبد الحميد هاشم العيساوي

2014